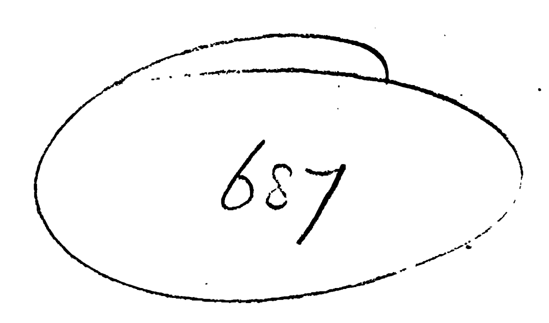
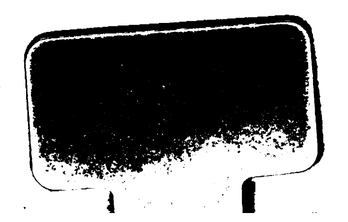





687



Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Hofprediger Dr. Ackermann in Meiningen, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Dresden, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tübingen, Dr. A. Günther in Wien, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Diakonus Dr. W. Hoffmann in Winnenden, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreuzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Marburg, Ober-Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Freiburg, Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Dritter Band.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1839.

Inhalt
des dritten Bandes.

Seite.

Grundzüge der allgemeinen Biologie

von

Dr. J. M. Leupoldt.

Die Bezeichnung Biologie ist nicht so allgemein gebräuchlich, und wo sie gebraucht wird, weicht man in Bezug auf Begriff und Gränzen derselben mehrfach ab. Darüber ist man dann freilich einig, daß ihr Gegenstand das Leben sei; um so weniger aber darüber, was Leben sei? ja, selbst wo solches sei, wo nicht? wo es anfange und wo ende? sogar ob es etwas Primäres oder Secundäres sei? u. s. w.

Mit derlei Fragen sucht sich vorzüglich die Physiologie Bahn für ihr Gebiet zu brechen. Allein sie hebt dabei gegenwärtig fast mehr als je sofort bei den κατ' ἐξοχὴν sog. organischen Körpern an, vermeidet mit ängstlicher Scheu so viel als möglich ein weiteres Ausholen vom Allgemeineren, sowie einen umfassenderen Blick, und geht überhaupt möglichst nur auf Constatirung einzelner Erscheinungen und auf Sammlung und Sichtung von Materiale aus. Ein allgemeines Natur- und Weltleben pflegt ihr an sich als etwas Verdächtiges zu erscheinen, wie denn auch wirklich deßfallsige Darstellungen einer etwas früheren Periode manches weniger Zusagende darbieten. Wenn wir es aber hier dennoch wagen, Grundzüge der allgemeinen Biologie von dem allgemeinsten Standpunkte zu entwickeln, so wollen wir jenem temporären Geschmacke und Standpunkte der Physiologie, obwohl wir dieselben nicht für die allein genügenden halten, vielmehr so manches Bedenkliche daran auszusetzen

hätten, uns dennoch in gewisser Weise selbst anbequemen. Es soll dieß jedoch unter der Aegide einer höhern Analogie des jüngsten Standes der Philosophie geschehen, sofern dieselbe sich immer entschiedener bewußt geworden ist, wie alles Erkennen, soll es nicht mehr oder weniger in subjective Fiction ausschlagen, vor Allem ein, seiner Thatsächlichkeit nach zwar möglichst constatirtes, übrigens aber von ihm unabhängig Gegebenes, als eine Offenbarung im weitesten Sinne an und für dasselbe, anzuerkennen habe. Nur daß dazu vor Allem auch die ganze concrete, historisch-objektive göttliche Offenbarung im engern Sinne gerechnet wird. Zu ihr hat sich die Philosophie, wenigstens in allgemeinster und wesentlichster Hinsicht, in Uebereinstimmung mit dem bessern Bewußtsein der Menschheit überhaupt, endlich glücklicher Weise wieder in das richtige Verhältniß gefunden, indeß sich die besonderen Wissenschaften noch großentheils durch meistens selbstgemachte Gespenster von Mysticismus, Gefahr der Speculation u. dergl. davon zurückscheuchen lassen.

Wie aber die Philosophie im hinlänglichen Bewußtsein des guten Rechtes und eigenen Vortheils gerade in der unmittelbarsten Offenbarung Gottes den würdigsten Gegenstand der höchsten Bewährung ihres Geistes und ihrer Mittel, den am vollkommensten orientirenden Leitstern und das absolute Complement ihres eigenen Deficit erkennt, so beginnen auch wir hier ganz getrost mit dem alten einfachen omnia cum deo. Und wie nach langem deßfallsigen Sträuben und bedenklichen Abschweifungen und den abschreckendsten Consequenzen und Früchten davon jene sich vor Allem dem absolut-lebendigen, geistig-persönlichen, dreieinigen Gotte wieder zuwendet, so heben auch wir mit diesem an.

Zwar überlassen wir das absolute Leben Gottes selbst der spekulativen Theologie. Aber in Beziehung auf die Welt erkennen wir das Leben in seinem weitesten Umfange als Gegenstand der allgemeinen Biologie an. Und so ist es uns der nächste Grund alles Bestehens, Werdens und Wandels in der

Welt, ja, die Eine Substanz der Welt selbst, id, quod ei substat, das, was ihr als allgemeines Wesen zunächst zu Grunde liegt; und zwar nach Ursprung, Wesen und Endzweck, nach Entwickelung und Darstellung seiner selbst, nach Gesetz und Erscheinung desselben, nach Erreichung und Verfehlung seiner Bestimmung. Die Rechtfertigung dieses Begriffes von Leben und Biologie mag der Verfolg unserer Entwickelung und Darstellung selbst gewähren.

Daß das Leben auch bei dieser weitesten Fassung vor Allem dennoch nicht mit Gott selbst zu verwechseln sei, erhellt ganz einfach schon daraus, daß wir es zu einem großen Theile in der Welt als ein Unpersönliches vorfinden und daß sich uns Gott nicht blos als persönlicher geoffenbart hat, sondern daß wir Gott auch ohnedieß als persönlichen mit Nothwendigkeit erschließen müssen, weil Wesen der Welt die Persönlichkeit als Höchstes nicht zukommen, Gott aber fehlen kann. Zudem hat die Geschichte der Philosophie die deductio ad absurdum von jeder Verwechselung des allgemeinen Lebens der Welt mit Gott insofern vollkommen und im Großen geliefert, als daraus unabwendbar die Leugnung aller eigentlichen Persönlichkeit und insbesondere der Freiheit auch in Beziehung auf den Menschen folgt, die doch gleichwohl etwas so Wirkliches und Thatsächliches sind, als irgend Etwas. Und der Einfall, daß Gott seiner absoluten Persönlichkeit durch die Weltschöpfung verlustig gegangen sei und höchstens in persönlichen Wesen der Welt die disjecta membra poetae davon wieder zum Vorschein kämen, erweist sich als widersinnig schon dadurch, daß selbst die menschliche Persönlichkeit durch ihre Hervorbringungen nicht nur nicht verliert, geschweige denn in sie ganz auf- und daraufgehe, sondern vielmehr in sich selber gewinnt.

Aber ebenso gewiß ist das Leben schon seinem Ursprunge nach nur in Beziehung zu Gott aufzufassen und zu begreifen, sowie auch seine Bedeutung und Alles, was wesentlich von ihm prädicirt werden soll, nur theils in Beziehung auf Gott, theils in Beziehung auf die gegebene wirkliche Welt erhellen kann.

In ersterer Hinsicht kann nun aber das Leben, als nächster allgemeinsamer Grund von Allem in der Welt, seiner Ursprünglichkeit nach nur als unmittelbares Resultat des absoluten weltschöpferischen Wollens Gottes, dem, der Absolutheit Gottes entsprechende, Realität zukommt, gedacht werden. Bei diesem weltschöpferischen Wollen kann aber ferner Gott seinem Wesen nicht untreu und muß daher, wie sein Wollen selbst, so auch das unmittelbare Resultat desselben, eben das Leben in seiner Ursprünglichkeit, dem Wesen Gottes analog sein. Doch so gewiß auch nur analog, nicht gleich, als Schaffen und Zeugen überhaupt und auch in Bezug auf Gott (Schöpfung der Welt und Zeugung des Sohnes) zu unterscheiden sind.

Diese Analogie bringt aber, da Gott — Geist ist, vor Allem mit sich, daß das Leben in seiner allgemeinen Ursprünglichkeit als ein Geistartiges gedacht werde, ein Resultat, auf welches auch die, auf die einfachsten und bekanntesten Thatsachen sich stützende, analytische Betrachtung organischer Dinge unausweichlich leitet *). Gleichwohl aber ist es nicht unmittelbar göttlicher Gedanke, göttliche Idee oder Vorstellung der zu schaffenden Welt, sondern schon das diesen entsprechend Gewollte, die entsprechende Folge, das nächste entsprechende Resultat jener, in welches dessenungeachtet die Idee oder der Gedanke Gottes oder gar Gott selbst, wo möglich, noch weniger über-, auf- und draufgeht, als dieß bei menschlichem Wollen und Schaffen nach menschlichen Ideen und Gedanken der Fall ist. Das der göttlichen Weltschöpfung in dieser Beziehung von Seiten menschlichen Schaffens, z. B. als künstlerischen, Analogste ist das dem letztern zunächst zu Grunde liegende Ideal. Das aber ist auch beim Menschen nicht der bloße Gedanke, die reine Idee als solche, sondern etwas bereits zwischen dieser und der äußerlichen Verwirklichung Stehendes, bereits als ideales

---

*) Man vergl. deßhalb einstweilen Burdach: Anthropologie, Stuttg. 1837. §. 111—128.

Bild gleichsam auf dem Wege zur vollen äußerlichen Realisirung Begriffenes. Und dieses Ideal Gottes von der zu schaffenden Welt muß der Absolutheit Gottes entsprechend, ungleich dem menschlichen Ideal, das, an sich selber nur relativ, nur mittels besonderer Hülfsmittel und an einem ihm äußeren und fremden Materiale zur Realisirung kommen kann, selbst der vollkommen zureichende Grund seiner Realisirung, das ursprüngliche allgemeine Leben der Welt, also das göttliche Ideal der Welt und zugleich die volle concrete (nicht blos logische) Möglichkeit der Welt, die potenziale und substanziale Einheit oder Identität von Allem in der Welt seyn. Somit ist aber das Leben in seiner Ursprünglichkeit, obwohl Geistartiges, doch nicht selbst freier, selbstbewußter Geist, auch nicht Vernunft, Idee, Gedanke und dergleichen, als welche es wohl bezeichnet wird, sondern diesen nur ebenso und ebensowenig ganz gleich, als irgend etwas Anderem.

Der Idee am nächsten stehend mag das Ideal gedacht werden. Nur scheinen wir leider mit der Bestimmung von Idee häufig nicht sonderlich glücklich zu seyn. Nur zu häufig werden abstracte Begriffe mit Ideen verwechselt, wie wenn von den Ideen der Wahrheit, Schönheit und dergleichen — heiten die Rede ist. Auch wo wirklich Ideen in Frage sind, verwechseln wir, wie es scheint, nicht selten die objective und subjective Bedeutung davon miteinander. Die Objecte unserer Ideen sind wohl immer göttliche Ideale in Bezug auf die Welt und Weltliches. Das Ideal der Ideale ist die Einheit des Lebens der Welt. Die weiteren weltschöpferischen göttlichen Ideale sind die der natürlichen einzelnen Theile, Glieder und Gattungen von Wesen der Welt (ἰδέα = genus) *). Wie das Leben überhaupt das von Gott gewollte, mit, seiner Absolutheit entsprechender, Realität begabte ideale schaffende Urbild der Welt im Ganzen,

*) Das möchten namentlich gewisse Bestrebungen für ein „natürliches" System der Naturdinge näher zu bedenken haben.

ihr Gottgegebenes Lebensprincip, ihre Gottentstammte concrete Wesenheit und Lebenskraft ist, die sich selbst zur Welt entwickelt, so entspricht jeder besonderen Sphäre der Welt, jeder ganzen Gattung von Wesen derselben je ein besonderes Ideal, schaffendes, erhaltendes und regierendes Urbild oder Lebensprincip, das endlich je in speciellster, ja individueller Modification jedem Individuum in analoger Weise zu Grunde liegt, dessen einzelnen Organen von Seiten irgend einer Gattung von Wesen die zu ihr gehörigen Individuen, wie von Seiten des Weltganzen selbst die ganzen Gattungen u. s. w. entsprechen. Diese Richtung verfolgt vorzugsweise die Ideenlehre Platon's im Timäus. Unsere inneren, speculativen (abspiegelnden) Anschauungen oder Vorstellungen davon sind die (wirklichen) Ideen in subjectiver Bedeutung (ἰδέα — ἰδῶ, ἰδῶμαι). Die Mythologie ist zu einem guten Theile die Caricatur davon, an dergleichen es aber auch spätere Zeiten nicht fehlen lassen. Sofern übrigens dieses innere Anschauungsvermögen identisch ist mit Vernunft, über deren Begriff aber auch gar mancherlei Abweichung obwaltet, so mag man das Leben als der Vernunft besonders *analog* betrachten können.

In Folge der nothwendigen Analogie des ursprünglichen Lebens mit Gott ist dasselbe, nach Analogie der Einheit Gottes, auch *Eines*, ein Einheitliches, woraus zugleich die Einheit der Welt folgt. In Folge derselben Analogie ist das Leben in seiner Ursprünglichkeit, entsprechend einzelnen Eigenschaften Gottes, auch nur als gut, richtig, zweckmäßig u. s. w. zu denken. Als Analogon des ihm zu Grunde liegenden Wollens Gottes, muß ihm insbesondere auch wesentlich *Streben* immanent seyn, das zu werden, wozu es gewollt oder bestimmt ist, was denn von ihm auch stets am wenigsten verkannt worden ist, wie unter Anderem namentlich auch schon das hippokratische ἐνορμῶν bezeugt. Das Resultat dieses Strebens des allgemeinen Lebens in seiner Ursprünglichkeit ist eben die Entwicklung der Welt, die sich jedoch noch unmittelbarer als *Mannichfaltiges* zu erkennen giebt, denn als Einheit. Erstere

ist die explicite Analogie der implicitten absoluten Fülle der Gottheit.

Aber analog der Einen Gottheit ist die Welt auch trotz ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit doch Ein Ganzes, dem abermals analog der absoluten Selbstständigkeit Gottes eine relative Selbstständigkeit zugestanden ist, kraft deren sie bis auf einen gewissen Grad aus und durch sich selbst ist und wird, was sie ist und wird. Endlich kann sie eben so wenig zwecklos seyn, als daß Gott durch sie einen Zweck für sich zu erreichen hätte. Sie muß also auch ihren eigenen Zweck haben, so wie sie denn auch die Mittel zu seiner Erreichung bis auf einen gewissen Grad in sich schließt. Ein Ganzes aber, von dem alle diese Merkmale gelten (Werden aus Einem eigenthümlichen Grunde, Einheitsein eines Mannichfaltigen, und Vereinigung eigenthümlicher Zwecke und der zu ihrer Erreichung dienenden Mittel) ist ein Organismus. Die Welt im Ganzen (Makrokosmos) ist der ur- und vorbildliche Organismus.

Damit aber die ursprüngliche Lebenseinheit sich zur Welt als Einheit eines Mannigfaltigen entwickle, muß in ihr eine Entzweiung entgegengesetzter Tendenzen Statt finden. Und zwar eine nach Mannigfaltigkeit, die nothwendig zugleich eine nach Aeußerlichkeit ist. Denn damit Eines mannigfaltig werde, muß es sich theilweise gegen sich selbst scheiden, trennen, entäußern, damit aber eben mehr Außenseite und überhaupt Aeußerlichkeit bekommen, zugleich aber auch sich theilweise selbst verlieren, aufgeben, außer sich kommen, also selbst wenn es in seiner Ursprünglichkeit ein Selbstbewußtes gewesen wäre, ein Bewußtloses werden, sofern es aber als ersteres nicht zu denken ist, jedenfalls an Intensität verlieren, wie an Extensität gewinnen. Dagegen aber muß es, das schon in seiner Ursprünglichkeit Eines war, unter seiner entgegengesetzten Tendenz nach Einheit und Innerlichkeit noch mehr mit sich einig werden, noch mehr zu sich selbst kommen, sich durchdringen und sich gewinnen, somit nothwendig innerlicher, seiner selbst bewußt und mächtig werden.

Aus dem Zusammenhalte des Begriffes der Tendenz nach Mannigfaltigkeit und Aeußerlichkeit mit dem wirklich gegebenen Mannigfaltigen und Aeußeren folgt unausweichlich, daß Resultat der Realisirung jener Tendenz seyn müsse: materiell Erscheinendes. Nur in solchem finden wir ein neben und außer einander relativ beharrlich bestehendes oder Bestand habendes Mannigfaltiges und Aeußerliches in der Welt vor. Und wie das Leben in der materiellen Erscheinung, oder im Materiellsein theilweise Abgränzung und Fixation gegen sich selbst eingeht, so geben sich jene auch als dasjenige kund, in welchem Ersteres als Urelement (im Zusammenhange mit εἴλω das Wogende, Wallende, chaotisch Bewegliche ꝛc.) relative Beruhigung Befriedigung (zugleich Begränzung) findet, aber auch in relative Erstarrung und, sich selbst theilweise verlassend und verlierend, gleichsam in Selbstvergessenheit und Ohnmacht versinkt.

So aber ergiebt sich materielle Erscheinung, giebt sich die Mannigfaltigkeit materiellen Seins, materieller Dinge nur als Andresseyn, nur als Metamorphose des Lebens selbst zu erkennen, und dieses macht jede Annahme einer besonderen Materie außer ihm überflüssig, ja unmöglich, dergleichen denn auch in jeder Weise in absurde Consequenzen auslaufen, und so sich selbst als absurd charakterisiren *). Das Leben selbst ist die von Gott gesetzte und zur Entwicklung und Ausgeburt der Welt determinirte Mater. Man kann nämlich auch nicht etwa sagen: das Leben in seiner Ursprünglichkeit und Allgemeinheit ist Einheit der Kraft und Materie, sofern es eben am wenigsten Materie an und für sich giebt, sondern überall nur solches oder solches materiell Erscheinendes. Aber eben auch dergleichen giebt es nur in der bereits entwickelten Welt, nicht als ihrer Entwickelung zu Grunde Liegendes.

Zwar steht jedes werdende Einzelne in der bereits bestehenden Welt mit bereits vorhandenem materiell Erscheinenden im Verhältnisse. Allein theils ist auch da das Werden keines-

*) Vgl. meine Anthrop. I. S. 66. u. f.

wegs etwa gleich dem Geformtwerden eines Töpfergeschirrs aus Thon, noch der Zusammensetzung eines Mechanismus, sondern auch da benützt nur eine bestimmte specielle, ja individuelle Lebenseinheit schon Vorhandenes dergestalt zu ihrer Entwickelung, daß sie es sich assimilirt oder aber eben zu sich selbst, zu dem macht, was sie gerade da und jetzt selbst ist. Für die werdende Welt muß aber auch dieses wegfallen, da außer dieser, oder also dem allgemeinen Leben und Gott etwas Drittes undenkbar ist.

Doch nicht ausschließlich von der Tendenz nach Mannigfaltigkeit und Aeußerlichkeit kann das Zustandekommen von Materiellerscheinendem, von der entgegengesetzten Tendenz aber etwa das rein abstracte Gegentheil gelten: vielmehr gilt dieß von jener nur in einer andern Weise; übrigens bis auf einen gewissen Grad und in gewisser Weise auch von der andern. Denn theils ist ja schon mit der Entzweiung in jene zwei Urtendenzen die ursprüngliche Einheit und Innerlichkeit des Lebens zunächst aufgegeben, und in beiden ein Anderssein desselben gegeben, dergleichen materielle Erscheinung zur Folge hat, theils gilt von zweien Gliedern eines concreten Gegensatzes, als welche die beiden fraglichen Tendenzen zu denken sind, vom einen nie das abstrakte Gegentheil dessen, was vom andern gilt, sondern nur das entgegengesetzte Verhältniß derselben Momente und ein entsprechendes Anderssein dieser selber. Was der Tendenz nach Mannigfaltigkeit und Aeußerlichkeit angehört, entbehrt nicht aller Einheit und Innerlichkeit, und was der andern angehört, trotz dem daß in ihm die ursprüngliche Einheit und Innerlichkeit des Lebens potenzirt ist, dennoch nicht aller Mannigfaltigkeit und Aeußerlichkeit, somit nicht aller materiellen Erscheinung.

Eben so ist zwar, was dieser Tendenz angehört, im Ganzen verhältnißmäßig vorzugsweise Träger des Zwecks, wie das Andere vorzugsweise Mittel; aber Diesem fehlt nicht aller Zweck und auch Jenes kommt zum Theil als Mittel in Betracht.

Das ursprünglichste und allgemeinste Resultat jener Urpolarisirung des allgemeinen Weltlebens bilden wohl, wie es dem Wesentlichsten nach schon die Orphiker, Pythagoras, Platon u. s. w. eingesehen zu haben scheinen, zuerst ins Dasein getretene Weltkörper als solche einerseits und der ihre Zwischenräume erfüllende Weltäther andrerseits.

Eine fernere concretere Verwirklichung beider Tendenzen ist sodann in dem gegeben, was concreter Weise durch Himmel und Erde bezeichnet wird, sofern sie die zwei concretesten gegensätzlichen Hauptsphären der Welt bilden. Dabei bedeutet aber Erde nicht blos unsern einzelnen Planeten, sondern wenigstens unser ganzes Planeten- oder Sonnen-System, ja selbst wohl eine Mehrheit solcher; sowie Himmel die von der heutigen Kosmologie sog. Fixsterneuregion, Fixsternenwelt, oder den Fixsternenhimmel. Jenes die reale, dieses die ideale Weltsphäre.

Die weitere Bezeichnung ihres gegenseitigen Verhältnisses hier noch ausgesetzt sein lassend, werde hier, und auch vorerst nur vorläufig, blos bemerkt, daß in jeder dieser Sphären zunächst selbst wieder zwei Stufen oder Potenzen zu unterscheiden und im Allgemeinen analog dem Unterschiede von Unorganischem und Organischem aufzufassen seien, für welche Bezeichnungen wir aber die eines Protoorganischen und Deuteroorganischen richtiger und von beiden unterscheidbar ein Unorganisches im engern Sinne finden werden.

Erde und Himmel characterisiren sich aber, selbst schon mehr nur von Seiten ihres Protoorganischen, gegeneinander als untere und obere, niedere und höhere, gröbere und feinere, schwerere und leichtere, als mehr erstarrte, gefesselte und als freier bewegliche, als dunkle und helle Weltsphäre; als eine solche, unter deren einzelnen Gliedern (Weltkörpern) mehr einseitige und heftige Anziehung, so wie strenge Ueber- und Unterordnung waltet und als eine solche, in welcher ein gleichmäßigeres Wechselverhältniß und ein freierer Verkehr Statt findet; in deren einer die einzelnen Glieder durch dunkle weite Klüfte

und tiefe Abgründe mehr getrennt, und in deren anderer sie durch erleuchtete geringere Zwischenräume verbunden sind; in deren einer Wandel und Wechsel von Licht und Finsterniß, Tags-, Monds- und Jahreszeiten, Werden und Vergehen, Wachen und Schlafen, Leben und Sterben vorwaltet, in deren anderer dagegen Licht, Wachen und Leben wandelloser bestehen; deren eine mehr die Heimath physischen, leiblichen, die andere mehr die psychischen, seelischen Lebens, ja wesentlich vollends die vorzugsweise Heimath der Geisterwelt, jene mehr des Scheins (Platon), der Vorbereitung und Erwartung, diese mehr des Wesens, der Erreichung und Erfüllung ist, zu der auch Gott im Verhältnisse näherer, unmittelbarerer und vollständigerer Offenbarung gedacht wird *).

Ein entsprechender Gegensatz ist uns selbst wieder in der irdischen Sphäre im weiteren Sinne nahe gelegt, in der Einen selbstleuchtenden und herrschenden Sonne einerseits und in der Mehrheit von der Erleuchtung und erregenden Bestimmung bedürftigen Planeten u. s. w. andrerseits.

Unsere Erde im engeren Sinne bietet aber selbst vor Allem wieder zwei Hauptstufen ihrer Entwickelung dar, ein, wie man es gewöhnlich nennt, unorganisches und ein organisches Reich, die aber, wie sich bald ergeben wird, besser protoorganisch und deuteroorganisch genannt werden, und von welchen beiden sich Unorganisches in einem bestimmten Sinne des Worts noch unterscheiden läßt.

Das Protoorganische ist, wie das Frühere, so auch das Niedrigere, mehr nur als Mittel Dienende und selbst seine Gesammtheit nur ein einzelnes Glied oder Organ der Einheit des Weltorganismus als Ma-

*) Vgl. den Aufsatz: „das Land der Herrlichkeit" in der evangelischen Kirchenzeitung 1837. 21. Juni u. f., 1. Juli u. f., 30. August u. f., welcher deßhalb die Zusammenstimmung der Ergebnisse der neuern Astronomie und der biblischen Offenbarung darzuthun sucht.

krokosmos. In diesem letztern Punkte ist sein Hauptunterschied vom Deuteroorganischen begründet.

Das Deuteroorganische bildet nämlich nicht blos die später zu Stande gekommene höhere und mehr als Träger des Zwecks erscheinende Stufe, sondern jedes besondere deuteroorganische Wesen ist selbst ein Ganzes, ein Organismus zwar im Kleinen, aber doch zugleich auf höherer Potenz, Ebenbild des Makrokosmos — Mikrokosmos. Dadurch ist das einzelne Deuteroorganische bis auf einen hohen Grad der Selbsterregung fähig, wohingegen die Processe jedes besonderen Protoorganischen, als eines bloßen Theiles (Organes) eines Ganzen mehr von Außen, von andern Theilen des Ganzen und von der gemeinschaftlichen Einheit abhängen *).

Andere Unterschiede beider gründen sich nur auf niedrigeren und höheren Rang **) und zum Theil auf Aelter- und Jüngersein. Uebrigens kommt auch der Gesammtheit des irdischen Protoorganischen eine relative Organisation zu: im Wasser als der ursprünglichen indifferenten Einheit und jenseits dersel-

*) Vgl. Schultz, Grundriß der Physiol. S. 68.

**) So wohl auch mehr nur binäre Stoffverbindung, einfachere Zahlenverhältnisse der Mischungsgewichte u. s. w. im Protoorganischen, sowie das Gegentheil hievon, deßgleichen das Vorwalten verbrennlicher Substanz des Deuteroorganischen u. s. w. Vergl. Joh. Müller: Handb. d. Physiol. I. S. 2. u. f. Im Ersteren spricht sich eben beschränktere und erweiterte Combinationsfähigkeit des Niedrigeren und Höheren aus; ähnlich wie der Dumme nur etwa bis 4, der Geschickte aber weiter zählen kann, dem in der Entwickelung tiefer Stehenden ein beschränkteres Combinationsvermögen von Vorstellungen, Gedanken rc., dem Anderen aber das Gegentheil eigenthümlich ist. Und im Anderen mehr und reinere Lichtverwandtschaft, Verwandtschaft zum Himmlischen, nach einem früheren Ausdrucke Schelling's mehr Befähigung der deuteroorganischen Substanz für „ideelle Reconstruction der Materie" u. dergl.

ben in dem Gegensatze der mehr einheitlichen und innerlichen, nicht nur besonders beweglichen, sondern auch selbst principal erregenden Luft (Atmosphäre) einerseits, und der mehr äußerlichen und mannigfaltigen, mehr fixirten und der Erregung bedürftigen Erde im engsten Sinne oder dem Mineralreiche. *)

Am wenigsten verhalten sich Protoorganisches und Deuteroorganisches wirklich wie Todtes und Lebendiges und ist also etwa das Lebendigsein und selbst der Ursprung des Lebens erst im letztern zu suchen, ein Unternehmen, das sich als falsch sofort auch dadurch characterisirt und straft, daß da, wo man sich zu ihm verirrt, allgemein Klage geführt wird, unsere Schritte zur Erforschung der Ursache des Lebens würden von allen Seiten gehemmt und unsere Wißbegierde gewinne nicht die gewünschte Befriedigung. **)

Dieß erhellt am Ende am besten daraus, daß wir nicht umhin können, in dem Protoorganischen die Mutter des Deuteroorganischen zu erkennen, und doch wohl nicht das Leben vom Tode werden ableiten wollen. Die höhere Einheit der bezeichneten drei Hauptmomente des Protoorganischen, (Wasser, Luft und Erde) in Gemeinschaft mit der Einwirkung der Sonne ist nämlich einst unverkennbar zugleich auch wieder niedere oder ursprüngliche Einheit für die ursprüngliche Erzeugung irdischer Deuteroorganismen geworden. Das lehrt uns noch heute jede Infusorienerzeugung durch s. g. generatio aequivoca. Und zwar selbst dann, wenn man Beobachtungen, wie denen von Fray, Gruithuisen, Retzius u. A., nach welchen sich Infusorien

---

*) Das Feuer der verirdischte Repräsentant eines Elementes der idealen Weltsphäre in der realen?

**) Rudolphi Grundriß der Physiol. I. S. 242. Das ganze, Zoonomie überschriebene Buch dieses Werks liefert eine beträchtliche Anzahl betrübender Merkmale eines zu beschränkten und zum Theil völlig verkehrten Zuwerkegehens in der Biologie und seiner Folgen.

in reinem Wasser, oder in Aufgüssen von Granit, Kreide und Marmor, oder in einer Auflösung von salzsauerem Baryt in destillirtem Wasser, welche in einer möglichst gut verschlossenen Flasche aufbewahrt wurde, nicht ganz trauen dürfte, sofern dabei vielleicht doch nicht jede deuteroorganische Substanz gänzlich ausgeschlossen gewesen sei. Denn, gesetzt auch, obwohl nicht unbedingt zugestanden, daß zur Infusorienerzeugung immer ein Mehr oder Weniger von (verwester, als solcher aber eben selbst wieder unorganisch gewordener) Substanz von organischen (deuteroorganischen) Wesen nothwendig sei, so war ja die Wesenheit derselben vor der Ausgeburt des Deuteroorganischen aus dem Protoorganischen in letzterem selbst ursprünglich enthalten. Und die ursprüngliche Erzeugung des erstern ist durchaus nur als Vorbild im Großen von jeder Infusorialmasse und generatio aequivoca, als ihrem kleinen Analogon, zu betrachten.

Auch die Gesammtheit des irdischen Deuteroorganischen bietet sofort einen Gegensatz dar, eine reale Reihe mehr mannigfaltig und äußerlich oder mehr blos leiblich seiender und eine ideale Reihe im Gegensatze dazu mehr einheitlich und innerlich oder seelisch bewußtseiender Deuteroorganismen — Pflanzen- und Thierreich. Jenseits beider gestaltet sich aber auch eine höhere Einheit, die Spitze und Krone der Entwicklung und Darstellung des ganzen, der irdischen Sphäre zugetheilten Lebensfonds, welche der Mensch, als vorzugsweise geistiges Wesen, mit ihm dadurch zu Theil gewordener ganz eigenthümlicher Stellung, repräsentirt.

Erst mit dem Thierreiche also findet die Geburt der Psyche, der Seele statt. Die Pflanze zeigt höchstens entfernte schwache Vorandeutungen dazu. Und wenn man schon früher von Seele spricht, wie etwa namentlich zur Bezeichnung theils der ursprünglichen allgemeinen Lebenseinheit der Welt, theils der ursprünglichen Lebenseinheit jedes einzelnen deuteroorganischen Wesens, die man außerdem Lebenskraft nennt, so mißbraucht man Begriffe und Worte. Aber auch so sehr schon im Thierreiche als solchem und in Absonderung des Menschen

von demselben, tritt Seelenleben ins Dasein, daß Thier und Beseeltes, (aber auch blos Beseeltes, nicht Geistiges) wesentlich identisch sind, wie allein schon die Benennungen anima und animal hinlänglich andeuten. Erst und schon im Thiere kommt in der irdischen Sphäre das Leben bis auf einen gewissen Grad zu sich selbst, wird bewußt, und bekommt sich selbst in eigene Gewalt, wie sich dieß in jeder willkührlichen Verrichtung, dergleichen dem Thiere wesentlich characteristisch sind, deutlich ausspricht.

Geist aber ist etwas entschieden Anderes als Seele, so oft und gewöhnlich auch beide verwechselt werden. Geist kommt eben ja erst mit dem Menschen als solchem (mens) zur Wirklichkeit, wie Seele mit dem Thiere als solchem. Wohl sind beide bewußtes Leben; deßhalb aber eben so wenig Eines, oder auch nur etwa blos dem Grade nach Verschiedenes, als dieß der Fall ist bei Pflanzen und Thieren, sofern beide deuteroorganische Wesen sind. Wie aber Pflanze und Thier ganz verschiedenen Richtungen und Momenten des Typus und der Gesetzlichkeit aller Entwickelung angehören, wornach das gesammte Pflanzen- und Thierreich, weit entfernt, blos als Niederes und Höheres gefaßt werden zu können, vielmehr einen Gegensatz zu einander bilden: so auch Thier und Mensch, sofern letzterer seinem characterisch Menschlichen nach so wenig der idealen Thierreihe, als der realen Pflanzenreihe angehört, sondern jenseits beider die höhere Einheit des Ganzen repräsentirt. In Uebereinstimmung damit hat denn auch das Bewußtsein der Seele etwas ganz Anderes zum Gegenstande als das des Geistes, beide im bestimmteren engeren Sinne genommen. Das seelische Bewußtsein betrifft lediglich Weltliches überhaupt, und insbesondere blos Natürliches, das zugleich ein blos Sächliches oder Dingliches (Unpersönliches) ist; übrigens sowohl als eines Aeußeren, Fremden, als (im seelischen Selbstbewußtsein) eines Eigenen, des sächlichen, dinglichen, unpersönlichen eigenen Naturseins; das geistige Be-

wußtsein dagegen hat seinen Gegenstand wesentlich in Gott und am unmittelbarsten Gottähnlichem, ist wesentlich Gottbewußtsein und Bewußtsein vom nächsten und unmittelbarsten Gottähnlichen, d. h. von geistig-persönlichen Wesen und ihren Verhältnissen. Es ist wesentlich religiös-sittlichen Characters, und dem Geiste kommt nicht blos, wie dem Seelenleben, Willkühr, sondern wirkliche Freiheit bestimmungsgemäß zu. Es ist ein großer, in der neuern Philosophie noch großentheils waltender Irrthum, Seele und Geist zwar zu unterscheiden, aber nur als stufenweise verschiedene. Diese und ähnliche Uebelstände pflegen überhaupt in einer Betrachtung der Entwickelung zu wurzeln, nach welcher dabei das Leben in Natur und Geschichte nur, so zu sagen, als ein in gerader Linie von Stufe zu Stufe sich fortbewegendes betrachtet wird, indeß es sich doch mindestens nicht weniger unter stets neuer gegensätzlicher Entzweiung fortbewegt. Merkwürdig ists dagegen, daß schon Aristoteles so bestimmt und sorglich zwischen Seele und Geist (νοῦς) unterscheidet, daß er letzteren nicht blos als das allein Göttliche, Unsterbliche, Unräumliche bezeichnet, sondern auch zu dem Uebrigen, was den Menschen constituirt, ganz besonders von aussen hinzukommen läßt. Es ist, als wenn er dabei nicht nur an den von Gott dem neuerschaffenen Menschen besonders mitgetheilten „lebendigen Odem" bei Moses (I. 2, 7) sondern selbst an die Wirksamkeit des heiligen Geistes, behufs der individuellen Wiedergeburt nach christlichen Begriffen gedacht und blos etwa übersehen hätte, daß der in der ursprünglichen Schöpfung dem Menschen besonders ertheilte Geist, nach dem göttlichen „Mehret euch", ja wohl auch fortgezeugt werden mußte und nun nicht auch ferner ganz stets von Neuem von aussen (θύραθεν) hinzuzukommen brauchte.

Doch blicken wir vor Allem nochmals auf das Verhältniß zurück theils zwischen dem Protoorganischen und Deuteroorganischen, theils zwischen beiden gemeinschaftlich und dem, was sich erst noch als eigentlich Unorganisches zu ergeben hat! Aller-

dings mag das Protoorganische, wie wir es bisher gefaßt, durch die ursprüngliche Erzeugung des Deuterorganischen aus ihm eine gewisse Depotenzirung, (Beraubung, Erschöpfung, Verschlechterung ꝛc.) erfahren haben, dergleichen es durch Zehren des Deuteroorganischen von ihm in einem gewissen Maaße noch immer erfahren mußte. Auch mag man in Anschlag bringen, daß jenes das früher entstandene, somit im Vergleich zu diesem das länger bestehende und mehr gealterte ist, und daß also das Protoorganische dem Deuteroorganischen um so mehr nachstehend erscheinen könne und müsse, als es schon an sich das Niedrige und Unvollkommnere ist. Allein blos darum kann doch zwischen beiden ein Unterschied nicht Statt finden, wie der häufig mit den Benennungen unorganische und organische, todte und lebende Natur verbundene. Dessen Allen ungeachtet bleibt doch das Protoorganische an und für sich ein, wenn auch niedrigeres, Organisches, was es sowohl darum sein muß, weil die Welt im Ganzen Organismus ist, als auch darum, weil es nicht blos einst fähig war, die Mutter des Deuteroorganischen zu werden, sondern zum Theil auch noch fortwährend fähig ist, diesem als Lebensmittel zu dienen, und dadurch in dasselbe umgewandelt zu werden. Und um den Verlust davon für das Protoorganische nicht zu hoch anzuschlagen, und nicht sofort jenen Unterschied zwischen unorganisch und organisch darauf zu gründen, gilt es zu bedenken, daß ja auch ein steter verwesender Rückgang von Deuteroorganischem in das Protoorganische Statt findet. Wie man nicht als blos der Stufe nach verschieden auffassen darf, was (wie Pflanze, Thier, Mensch, Seele, Geist) verschiedenen Richtungen und Momenten des Typus der Entwicklung angehört, so darf man auch umgekehrt solches, was im Ganzen wirklich nur der Stufe nach verschieden ist, nicht in anderer, eminenter Weise unterscheiden wollen.

Nein, es giebt zwar ein Unorganisches, aber in einem engeren Sinne, und im Unterschiede desselben vom Proto- und Deuteroorganischen zugleich. Diese beide können erst

secundär zu Unorganischem werden, und zwar dadurch, daß Theile eines organischen Ganzen von ihrem Ganzen dergestalt getrennt werden, daß sie weder durch dieses, noch aus und durch sich selbst ihre Bestimmung zu behaupten oder gar noch weiter zu verfolgen vermögen, sondern vielmehr in ihrem Sein mehr von fremdem Aeußeren abhängig geworden sind, als von sich selbst, und eben deshalb in ihrer Art nicht sowohl mehr wesen, als vielmehr nur **verwesen.**

Bei deuteroorganischen Individuen bewirkt solch' eine Trennung oder Absonderung namentlich auch der Sterbe- oder Todesact derselben für den abgesondert zurückgelassenen Leichnam. Die Gesammtheit des irdisch Protoorganischen ist aber, wie schon oben bemerkt, kein Individuum, geschweige etwa ein noch größeres Ganzes, von welchen Individuen eben nur die letzten, selbst noch als organische Ganze zu bestehen vermögende, Bestandtheile wären, *) die nur selbst nicht mehr eine Theilung in der Art zulassen, daß auch die Theile als relativ selbstständige organische Ganze zu existiren vermöchten. Das besagt schon der Name Individuum. Ein solches aber ist die Gesammtheit des irdischen Protoorganischen nicht, sondern selbst schon nur ein Theil, ein Organ, von einem organischen Ganzen, das selbst schon nur die Bedeutung eines Individuums hat, zunächst in unserm ganzen Sonnen- oder Planetensysteme, weiterhin dem Protoorganismus der Welt überhaupt als dem Makrokosmos.

---

*) Wie z. B. das Ganze der Menschheit erst einzelne Racen, jede Race — Völkerstämme, ein Völkerstamm — einzelne Völker, ein Volk — Volkszweige, ein einzelner Volkszweig — Stände und s. g. Menschenklassen, diese — Familien und endlich erst jede Familie — Individuen zu Bestandtheilen hat, die selbst noch in höherem Maaße relative organische Ganze sind, als dieß ein Organ eines Individuums ist.

Dadurch bewirkt freilich jede weitere Absonderung von Einzelnen aus dem protoorganischen Gesammtbestande unseres Planeten, dergleichen an seiner Oberfläche so vielfältig Statt findet, Uebergang von Organischem zu Unorganischem, indeß dennoch das übrige Ganze ein Organisches, wenn auch nur Organ und zwar nur vom Protoorganismus bleibt. Um dies nicht zu verkennen und um nicht fälschlich Protoorganisches mit Unorganischem zu verwechseln, ist nur gehörige Erweiterung des Blicks und Vergrößerung des Maaßstabes nöthig. Die Weite dieses Blicks und die Größe dieses Maaßstabes erhellen vollends daraus, daß wohl nur die Gesammtheit alles Protoorganischen der ganzen Welt erst die Bedeutung eines Individuums hat, von dem Erde und Himmel im oben bezeichneten concreteren und weiteren Sinne der physischen und psychischen Sphäre eines thierischen Individuums, einzelne Weltkörper aber nur einzelnen Organen entsprechen, von denen es aber als Zwischenglieder dort und da auch noch besondere Systeme giebt. Und dieses protoorganische Weltindividuum ist, zusammen mit der Gesammt- und Einheit des Weltäthers, der ur- und vorbildliche Organismus, der Makrokosmos; jedes deuteroorganische Individuum aber ist Nach-, Ab- und Ebenbild desselben, jedoch zugleich auf höherer Potenz, und somit Mikrokosmos.

Daß aber nicht blos jedes deuteroorganische Individuum eben wirklich ein Individuum ist, was nur erst der gesammte Weltprotoorganismus ebenfalls ist, sondern daß auch das Deuteroorganische im Ganzen gegen das Protoorganische eine höhere Stufe einnimmt, enthält Fingerzeigs genug für die richtige Auffassung ihres gegenseitigen Grundverhältnisses. Darnach nämlich kann das einzelne Deuteroorganische nimmermehr als untergeordneter und abhängiger Theil des Protoorganischen als des übergeordneten Ganzen gedacht werden — so oft dieß leider auch, obwohl unter den widersinnigsten und traurigsten Consequenzen so vorgestellt wird —; sondern das Protoorganische erscheint viel-

mehr als das dem Deuteroorganischen nur zum Mittel (Schauplatz ꝛc.) Dienende.

Dieß erhellt sofort schon daraus, daß wir sich schon den niedersten Deuteroorganismus unserer Erde, die Pflanze, wirklich und deutlich genug nicht blos aller Elemente des Protoorganischen unserer Erde im engeren Sinne, sondern auch der Sonne als Lebens**mittels** bedienen, sie sich assimiliren, in sich erheben und so mehr sie beherrschen und gebrauchen sehen, als das Umgekehrte. Vollends aber erhellt das Gegentheil der als falsch gerügten, obwohl häufigen, Vorstellung, wenn man erkennt, daß jedes **Deuteroorganische einer nächst höheren Stufe unter seines Gleichen selbst, außer dem in ihm erst zum Dasein Kommenden und ihm Charakteristischsten, alles Wesentliche von dem Deuteroorganischen aller niedrigern Stufen auf höhere Potenz gehoben und seinem charakteristisch Eigenthümlichsten accommodirt, als sein Eigenthum in sich wiederholt enthält.** Denn das bringt die Nothwendigkeit des Schlusses nach der Analogie mit sich, daß auch schon dem niedrigsten Deuteroorganischen das Wesentliche von dem eigenthümlich sey, was demjenigen Protoorganischen, mit welchem es in nächstem Verhältnisse steht, noch ein Aeußeres und Fremdes ist. Demnach muß schon der Pflanze die Wesenheit des Solaren in höherer Potenz zu eigen sein, indeß der Erde die Sonne noch ein Aeußeres ist, von dem sie abhängt, wogegen die Pflanze eben deßhalb schon selbstständiger erscheint. Denn in demselben Maaße, als Etwas ein Anderes zu seinem Eigenthume hat, was einem Niedrigern nach ein Aeußeres ist, dessen Hülfe es zu seinem Werden und Seyn in einem höheren Grade bedarf, in demselben Maaße ist das Erstere unabhängiger oder selbstständiger. Zwar wechselwirkt es auch mit dem äußeren Analogon dessen, was ihm selbst schon eigen ist; aber das ihm eigenthümliche Analogon des entsprechenden Aeußern benützt das Letztere nur zur eigenen Ergänzung, assimilirt und erhebt es nur zu seinem verwandten Eigenen,

und lebt dann mittels desselben unabhängiger und selbstständiger.

Dieß erfüllt vollends erst den Begriff des Mikrokosmos, was, wie schon bemerkt, jedes deuteroorganische Individuum, im höchsten Grade und eminenten Sinne jedoch nur das deuteroorganische Individuum höchsten Ranges in einer bestimmten Sphäre ist: — was in der irdischen vom Menschen gilt, doch nur sofern er blos deuteroorganisches Wesen ist, oder sofern er blos als höchstes Thier betrachtet wird und werden kann.

Schon als solchem kommen ihm außer den eigentlich animalischen Processen und Apparaten zur willkührlichen Ortsbewegung und den mancherlei durch willkührliche Bewegung vermittelten Verrichtungen, so wie zur Hervorbringung der Stimme und zur Verwirklichung seines ganzen Seelenlebens — und zwar all' dieß im Allgemeinen von höchster Entwickelung — auch alle wesentlich pflanzlichen Processe und Apparate in höchster Vollkommenheit zu. Nämlich Verdauung, Athmung, Sanguification, Blutlauf, Ernährung, Absonderung und Fortpflanzung. Deßgleichen sind ihm in seinem Knochensysteme, in seinen niedrigsten Flüssigkeiten, so wie in den Gasen und Dünsten niedrigsten Ranges die Elemente des Irdisch-Protoorganischen (Erde oder Mineralreich, Wasser und Atmosphäre) in höheren Analogen eigen. Nicht weniger aber giebt der menschliche Organismus zu erkennen, wie ihm Lunares und Solares, und selbst das Letztere schon in dem niedrigsten Theile seines Nervensystems, eigenthümlich sey, indeß er selbst sein eigenthümlich Himmlisches in seinem Gehirne, ein Atlas, auf seinen Schultern trägt. *)

Und doch ist der Mensch nicht blos Mikrokosmos, wenn gleich im eminenten Sinne; ja insoweit ist er gar noch nicht eigentlich Mensch, sondern das ist er schon als vollendetstes Thier. Mensch ist er erst durch seinen Gottbewuß-

*) Vgl. m. Anthropologie I. S. 85. 94. 318. 504. — II. S. 362. u. f.

ten, unmittelbar mit Gott wechselwirkenden Geist, durch den er Ebenbild Gottes, Mikrotheos, nicht mehr dingliches, sächliches Naturwesen, Organismus, sondern persönliches Wesen, Person ist. Damit ist erst der größte Wendepunct in der Entwicklung und Darstellung des Lebens zur Welt gegeben, der jedoch insofern schon in das menschliche Seelenleben fällt, als dieses zwar einerseits als principaler Factor selbst noch zum organischen oder Naturleben gehört, andrerseits aber bereits auch als Basis in die geistige Persönlichkeit erhebbar ist. Mit dieser und ihrem Wechselverhältnisse zu Gott aber eröffnet sich — gegenüber und über dem Reiche der Natur, mit ihrer im Ganzen überwiegenden materiellen Erscheinung, der Bewußtlosigkeit und Unfreiheit und damit der Herrschaft naturgesetzlicher Nothwendigkeit, oder des Organischen — das Reich des Geistes und der Geister, des Persönlichen, des die Materialität Regirenden, des Bewußtseins und der Freiheit, der Gnade und der Wunder — zugleich erst eigentlich auch der Geschichte. Bevor wir jedoch das Leben auch in dieses zu verfolgen suchen, wollen wir behufs eines hie und da ergänzenden Rückblicks auf das Bisherige ein wenig still halten.

Nur das Leben also, als das unmittelbare Resultat des weltschöpferischen Wollens Gottes, ist das Allem in der Welt zunächst zu Grunde liegende, der Proteus, der in Jedem anders erscheint. Dazu bedarf es nicht noch eines Zweiten, einer besonderen Materie, oder deß' sonst Etwas. Aber wie Alles in der Welt nur besondere Erscheinung des Lebens ist, so ist auch nichts Besonderes in der Welt ganz es selbst. Es ist eben so wenig wirklich Geist oder Seele oder Vernunft u. dgl., als Materie, Licht *), Electricität oder deß' Etwas.

*) Licht jedoch die ursprünglichste Erscheinung seiner Bethätigung zur Weltentwickelung. Lichtwerden ist bei Moses (I. 1, 3—5.) als erstes Tagwerk der Schöpfung bezeichnet.

Vollends aber kann nur gänzliches Verkennen Gottes — Gott selbst zu diesem Proteus machen wollen, was den Un- und Widersinn zum Principe der Welt machen heißt.

Der Typus der Entwicklung und Darstellung des Lebens zur Welt kann der der Polarität genannt werden. Derselben gehören aber ihrem ganzen Umfange nach vier Momente an. Ursprüngliche Freiheit des Lebens, die sich theilweise aufgiebt und mit sich selber in Gegensatz tritt, zuletzt aber theilweise auch in höhere Einheit übergeht.

Dieser Typus wird von Stufe zu Stufe, in jeder Richtung und von jedem Punkte aus immer von Neuem realisirt. Dieß die Grundform der Entwicklung und Darstellung des Lebens, die Basis der Ordnung und Gesetzlichkeit der Welt. So wird eine unendliche Mannigfaltigkeit constituirt und zugleich allseitiger Zusammenhang erhalten. Dialektische Methode und System sind in Bezug auf Entwicklung und Darstellung der Wahrheit dasselbe auf höherer Potenz.

Allseitiger Zusammenhang findet aber bei aller Mannichfaltigkeit der Welt um so mehr Statt, als daraus, daß in der Welt noch stets und überall Entwicklung bemerklich ist, geschlossen werden muß, daß, so zu sagen, rückwärts die ursprüngliche Lebenseinheit — deren unmittelbarste Erscheinung wir in dem Aether des Weltraums möchten anerkennen dürfen, wie dessen ursprünglichste Bethätigung insbesondere selbst wieder als Licht — nie und nirgends ganz auf- und draufgegangen ist. Aber auch vorwärts wird höhere Freiheit stets erhalten und von Neuem gewonnen. Durch jene geht das Leben gleichsam stets von Gott aus, durch diese zuletzt wieder in Ihn ein.

Auch davon findet übrigens das Analoge von Seiten jedes einzelnen Lebendigen in Beziehung auf seines Gleichen Statt. Jenes bezieht eines Theils mehr receptiv, centripetal, weiblich, Affection mehr erfahrend und erleidend, Anderes, Aeußeres auf sich, und anderen Theils mehr reactiv, centrifugal, männlich, sich auf Anderes, Aeußeres, mehr auf dasselbe wirkend, sich an demselben geltend machend, sich auf dasselbe übertra-

gend. Wie aber Gott, trotz seiner Beziehung auf die Welt und ihr Leben und trotz der Zurückbeziehung dieser auf sich, doch Er selbst bleibt und in, durch und für sich ist; so kommt auch jedem besonderen Lebendigen in der Welt bei und trotz jener doppelten Beziehung ein lebendiges Seyn in und für sich selber zu. Und dieses gilt nicht blos je von einem Individuum einmal und im Ganzen; sondern selbst innerhalb eines solchen von jeder besonderen Stufe und Richtung und von jeder von jenem befaßten Einzelheit insbesondere und in entsprechend besonderer Weise. So in Beziehung auf ein menschliches Individuum von Seiten seines leiblichen, seelischen und geistigen Lebens je besonders, und selbst innerhalb der leiblichen und seelischen (physischen und psychischen) Sphäre wieder besonders auf seiner vegetativen, animalischen und erst eigentlich humanen Stufe u. s. w. So ist z. B. im Psychischen die weibliche Beziehung von Aeußerem auf sich im (psychischen, nicht eben so einseitig im geistigen) Erkennen, die männliche Beziehung seiner selbst auf Aeußeres im Wollen (Streben, Trieb ꝛc.) gegeben, und sein gleichsam hermaphroditisches Beruhen mehr in und für sich selbst, ohne unmittelbare Beziehung der einen oder anderen Art zu Aeußerem im Gefühle. So das Entsprechende im Vegetativ-Physischen in der Assimilation, Excretion und in der vorzugsweise sogenannten organischen Metamorphose u. s. f. — Der centralste Selbstbestand eines menschlichen Individuums ist in seinem Gemüthe und vollends in dem „Geiste des Gemüthes“ gegeben, diesem innersten Mittelpunkte nicht blos zwischen Physischem und Psychischem, sondern auch zwischen der gesammten organischen Individualität und geistigen Persönlichkeit, der seinem innersten und höchsten, frei zum Charakter gebildeten Wesen nach auch alles Wissen mehr bedingt und bestimmt, als gemeinhin erkannt wird. —

Resultat der Selbstentgegensetzung des Lebens ist materielle Erscheinung. Aber schon zwischen den zwei Gliedern des Gegensatzes selber findet das Verhältniß Statt, daß nur im einen die materielle Erscheinung überwiegend wird, aber selbst da

das Leben nicht ganz in materieller Erstarrung über- und gleichsam sterbend in dieselbe unter- und aufgeht. Im andern Gliede selbst schon innerhalb des Gegensatzes findet sogar das entgegengesetzte Verhältniß Statt, daß, indem das Leben nur zum kleinern Theile in materielle Erscheinung übergeht, es zum größeren Theile sogar mit sich einiger und inniger wird, als es ursprünglich war. In dem Momente der höheren Einheit aber kommt es vollends erst eigentlich ganz zu sich selbst. Und indem auch stets ein Rest der ursprünglichen Einheit bleibt, so ist das Daseiende sowohl im Kleinen als im Großen nie und nirgends als ein materiell Erscheinendes aufzufassen, sondern stets und überall auch ein entsprechender dynamischer Grund anzuerkennen und zu berücksichtigen.

Eine noch ziemlich herrschende deßfallsige materialistische Grundverkehrtheit wird einiges speciellere Eingehen nicht blos entschuldigen, sondern selbst fordern. Jener zufolge begegnet man noch immer nur zu oft der Vorstellung: jede einzelne Function eines organischen Wesens sei ganz und gar nur das Resultat des Baues, der Mischung, Bewegung u. s. w. je eines bestimmten Organes. Und doch steht derselben schon das Wort Organ (Werkzeug) entgegen, sofern ein Werkzeug, um einen bestimmten Endzweck zu verwirklichen, von etwas Anderem, als es selber ist, gebraucht zu werden pflegt und derselbe Endzweck durch dasselbe Werkzeug erzielt werden können. Hiezu kommt zur Noth durch verschiedene Werkzeuge, sowie verschiedene Endzwecke aber noch, daß jedes besondere Organ, an welches im entwickelten Organismus eine besondere Function wirklich in der Regel geknüpft erscheint, im Fortgange der ursprünglichen Entwickelung des ganzen Organismus selbst erst, und zwar auf die entsprechende Function berechnet, von der jedem organischen Individuum ursprünglich zu Grunde liegenden, durch die Zeugung wesentlich gesetzten Lebens- oder Wesenseinheit, dem mikrokosmischen Analogon der ursprünglichen Einheit des Lebens der Welt, seinem innersten Wesen nach geistartig, wie

dieses gebildet wird. Ja, bei Organismen niedrigeren Ranges werden auch im späteren Laufe des Lebens gewaltsam verloren gegangene, selbst ziemlich edle und complicirte Gebilde von Neuem erzeugt. Damit dieß aber der beabsichtigten Function entsprechend geschehe, muß letztere dem Wesen nach, potentia, schon in dem entwickelnden, bildenden und wieder ersetzenden Leben selbst vorhanden seyn. Dieses geht nun aber ferner nie ganz in seine palpabel-materielle Gebilde auf und drauf, sondern bleibt stets, so lange der Organismus lebendig als solcher besteht, zu irgend einem Reste in seiner Ursprünglichkeit und als speciell entsprechender dynamischer Grund (Lebenskraft) bestehen — und concurrirt eben als solcher mit dem Organe zur gemeinschaftlichen Constituirung der Function, und dieß zwar mehr als Gebrauchendes, denn als Gebrauchtes. Nur weil Organe und die Organisation überhaupt überall bloß die theilweise, äußerliche Darstellung des Lebens selber sind, das anderntheils überall ein innerliches bleibt, kann auch bei verschiedenen Thieren derselbe Proceß mit Hülfe sehr verschiedener organischer Apparate, ja, können bei den niedersten Thieren, wie z. B. Polypen, verschiedene Processe ohne besondere Apparate ausgeführt werden. Und aus demselben Grunde kann unter besondern Umständen bei mehr oder weniger vollständiger Ausführung einer Function irgend eines bestimmten Organismus, selbst des menschlichen, von dem dazu gewöhnlich in nächster Beziehung stehenden Organe sogar ganz abstrahirt und Umgang genommen werden. So wenigstens zum Theil bei jeder sog. Metastase (Versetzung) einzelner Processe, z. B. der Gallen-, Milch-, Saamen-, Menstrualblut-Ab- und Aussonderung, bei Erzielung des sonstigen Resultats von Sehen ohne Zuthun des Auges in lebensmagnetischen Zuständen, in dem Falle, wo das befruchtete Ei (gerade auch des menschlichen Weibes), das, anstatt in den Uterus, der seiner Entwickelung und der der Frucht in ihm gewöhnlich als Organ dient, gebracht zu werden, außerhalb desselben in die Bauchhöhle geräth, doch auch da ausgebildet wird u. s. w.

So also schon in der physischen Sphäre des Organismus, in der doch normaler Weise die materielle Erscheinung überwiegt und Alles mehr veräußerlicht, vereinzelt und fixirt ist. Vollends verderblich wirkt aber jene einseitige und verkehrte materialistische Vorstellung, wenn sie sich in der psychischen Sphäre geltend machen will. Denn da ist Vorherrschaft der Einheit und Innerlichkeit, somit des dynamischen Grundes, charakteristisch. Und eben deßhalb giebt es auch in ihrer materiellen Außenseite, besonders im Gehirne, gar nicht ebenso bestimmt gesonderte einzelne Organe, wie in der physischen Sphäre. In der psychischen Sphäre stehen daher wohl mehr nur ganze Regionen in vorherrschender Beziehung zu einzelnen Functionen, so zwar, daß dabei viel mehr und leichter gegenseitiges (metastatisches) Vikariren einzelner Theile Statt findet. Vorderes mehr zum Erkennen, Hinteres mehr zu Wollen u. s. w.*). Nur niedrigste und äußerlichste, dem Physischen der Dignität nach näher stehende, psychische Functionen sind bestimmter und ausschließlicher an einzelne Theile des Nervensystems geknüpft, wie z. B. die äußeren Sinne an bestimmte Sinnesnerven u. s. w. Und endlich kommen im Psychischen palpabel-materielle Gebilde überhaupt weniger in Betracht, was wohl großentheils erklärt, wie bei manchen, besonders langsam durch Krankheit bewirkten, großen Verletzungen und Verlusten der Hirnsubstanz sich eine entsprechende Beeinträchtigung der psychischen Functionen nicht vorfindet. Dagegen dürfte der subtile Inhalt der Hirnhöhlen, dieses vielgestaltig und mannichfach als Organ brauchbare Analogon des Himmelsäthers, wieder höher anzuschlagen seyn, als gegenwärtig gewöhnlich geschieht. Sonstige sanguinische Hoffnungen aber für bedeutende Fortschritte der Phrenologie in Entdeckung besonderer Hirnorgane für bestimmte psychische Functionen möchten sehr zu mäßigen seyn.

Es bieten sich uns übrigens drei Grundformen der

---

*) Vgl. meine Anthropol. II. S. 17. u. f.

materiellen Erscheinung dar: Flüchtiges, Flüssiges und Festes, und jede derselben kommt wiederum in unendlich mannichfaltiger Specifikation vor. Mehr auseinander gehalten sind sie jedoch nur im Protoorganischen, indeß sie sich im Deuteroorganischen schon weit mehr gegenseitig durchdringen. In möglichster (abstracter) Absonderung, somit aber auch als Unorganisches im oben geltend gemachten engeren Sinne des Worts gedacht, kommt jedoch jeder eine eigenthümliche Wirkungsweise vorherrschend zu. Dem Flüchtigen diejenige, die wir durch dynamisch zu bezeichnen pflegen, und die sich nicht blos vorzugsweise als thätig für sich selber, sondern selbst als verhältnißmäßig bethätigend (activ) ausweist; dem Festen dagegen blos als solchem, die mechanische, wobei sich ein der Bethätigung bedürfendes und ihr selbst Widerstand leistendes, zugleich aber auch bestimmte Richtung und Form gebendes (passives) Verhalten kund giebt; und dem Flüssigen die chemische im weitesten Sinne des Worts, die sich gegen die beiden vorigen als indifferente, mittlere und vermittelnde ausweist. Wo jedoch, wie z. B. in der psychischen Sphäre im Ganzen der oben s. g. dynamische Grund über der materiellen Erscheinung vorwaltet, da erscheint selbst die relativ feste materielle Erscheinung wie eben die Gebilde aus Nervensubstanz, überwiegend dynamisch wirksam. Kaum der Erwähnung vollends bedarf es, daß am Wenigsten das Leben und Wirken von Deuteroorganischem überhaupt je blos mechanisch oder chemisch gedacht werden könne, so oft es auch geschah und noch geschieht. Vielmehr zieht sich sogar durch das ganze Reich der Natur ein geistartiges Walten hindurch, welches eben in dem im Gegensatze zur materiellen Erscheinung überhaupt s. g. dynamischen Grunde um so mehr gegeben erscheint, als schon der flüchtigen Form materieller Erscheinung dynamische Wirksamkeit zugesprochen werden darf. Aber auch umgekehrt zieht sich durch das Reich des Geistes, obwohl der Geist wesentlich — nur nicht

rein abstract — Negation der Natur und ihrer im Ganzen vorherrschenden materiellen Erscheinung ist, ein natürlicher Zug und Typus hindurch, wie sich bald näher zeigen wird. —

Indem wir nämlich nun von dem Punkte aus, auf welchem wir behufs eines ergänzenden Rückblicks stehen geblieben waren, weiter zu gehen uns anschicken, mag es allerdings vor Allem verwunderlich erscheinen, daß sich Geschichte und Natur ähnlich entgegengesetzt zu werden pflegen, wie Geist und Natur. Daraus resultirt nämlich unverkennbar eine besondere Beziehung zwischen Geist und Geschichte, dermaßen, daß wohl die Geschichte vorzugsweise als Sache nur des eigentlich geistigen Lebens erscheint.

Und allerdings finden sich dazu stimmende Bemerkungen im Vorstehenden. Denn indem Natur als das vorzugsweise Materiellerscheinende bezeichnet werden mußte, wogegen bemerkt wurde, daß dem Geiste Negation der materiellen Erscheinung wesentlich eigenthümlich sei, konnte zugleich nicht entgehen, daß durch materielle Erscheinung das Leben zu Beharren, Bestand, Fixation, Beruhigung, Erstarrung 2c. gelange. Zudem vermag allerdings Niemand vom protoorganischen Erdkörper, vom Pflanzen- oder Thierreiche oder von einzelnen Geschlechtern und Arten derselben ähnlich eine Geschichte aufzuweisen, wie vom Menschengeschlechte. Und allerdings findet sich im Ganzen der Natur, soweit gesicherte Geschichte zurückreicht, mehr nur stete Wiederholung desselben.

Wohl wird man eine ursprüngliche Entwicklungsgeschichte der Natur nicht leugnen wollen. Aber auf einem gewissen Punkte angelangt, erscheint dieselbe auch vorherrschend in Stillstand gerathen. Mehr nur im Kleinen und Einzelnen der Natur giebt es noch stets und überall Geschichte, eine sich stets wiederholende Entwicklungsgeschichte der Individuen und der einzelnen Organe und Systeme derselben, und auch diese bestimmter und andauernder erst im Bereiche des Animalischen. Da aber dieß wesentlich vorzugsweise Seelisches ist, und Seelenleben sich sowohl an Geist als an Natur anschließt, so könn-

ten selbst diese Analoga von Geschichte im Kleinen mehr nur aus dem Anschlusse an den Geist zu begreifen seyn. Doch da auch Natur und Geist nicht rein abstract zu scheiden sind, so muß der Natur selbst ein Analogon der Geschichte schon deßhalb zukommen, weil Glieder eines concreten Gegensatzes nie aller Analogie entbehren.

Uebrigens aber findet sich in Uebereinstimmung damit, bei näherer Betrachtung, daß, wo im Bereiche der Natur später mehr Geschichtliches auch in größerem Umfange vorkommt, dasselbe nicht sowohl Sache der Natur selbst, als vielmehr des Einflusses der Menschheitsgeschichte ist. So spätere Veränderungen von Thier- und Pflanzenarten durch Einfluß des sie gebrauchenden, seiner Zucht, dem Anbaue u. s. w. unterwerfenden Menschen. So Veränderung des Wasserreichthums, des Klima's und somit der Anbauungsfähigkeit einzelner Länderstrecken durch menschliche Vornahmen, wie Abtreiben von Wäldern, anderweitige künstliche Be- oder Entwässerung u. d. g. Und schon daraus könnte sich um so mehr die Erwartung gestalten, daß auch umfassendere spätere Veränderungen, nicht blos einzelner Theile der Erde, sondern selbst des ganzen Erdkörpers, Folgen der Menschheitsgeschichte und somit des geistigen Lebens seien, als dergleichen namentlich in der Bibel ausdrücklich daran geknüpft werden.

Und doch könnte dieß Alles auch wieder darum um so verwunderlicher erscheinen, als der Geist des Menschen das vorzugsweise und eigentlichst Gottebenbildliche seyn soll; und als sich daraus die Erwartung gestaltet, daß dem menschlichen Geiste so zu sagen ein dem Leben Gottes analoges Element oder eine diesem analoge Form vorzugsweise eigen seyn werden, d. h. das Moment der Gegenwart, als Analogon der Ewigkeit, im Gegensatze zur Zeit im gegenwärtigen Weltlaufe mit ihren bei Weitem vorwaltenden Momenten der Vergangenheit und Zukunft. Diese Erwartung gewinnt noch an Gewicht durch das, was von der Beständigkeit, Wandel- und Wechsellosigkeit

der idealen Weltsphäre, des Himmels, erwähnt werden mußte. Damit aber würde gerade der Geist sich am Wenigsten für die Geschichte eignen.

Doch das deßfallsige Verwunderliche verschwindet, wenn man Folgendes bedenkt: Geist ist wesentlich Gottbewußtsein, Bewußtsein des Menschen von Gott als dem absolut geistig=persönlichen, so wie Selbstbewußtsein des Menschen, als geistig=persönlichen Wesens, als Ebenbildes Gottes und des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen.

Das geistige Bewußtsein ist daher wesentlich religiös=sittlichen Inhalts, und allein erst unmittelbare Wechselwirkung zwischen dem Menschen und Gott begründend. Sofern nun Geschichte vorzugsweise Sache des Geistes, der Menschheit als eines Geschlechtes wesentlich geistiger Wesen ist, wie sich denn ergeben hat, obwohl es in anderer Hinsicht vorerst noch verwunderlich erscheint; so muß Hauptsache, Kern und Angel derselben nothwendig das religiös=sittliche Wechselverhältniß zwischen Menschheit und Gott ausmachen. Und so ist es denn auch, wie sich an sich leicht zeigen läßt und alsbald etwas näher bezeichnet werden soll. Die Verhältnisse der Menschen als geistig persönlicher Wesen zueinander im Staate und der Staaten untereinander, die rechtlichen und politischen Verhältnisse, und was sich weiter zunächst an sie anschließt und, wie selbst Wissenschaft und Kunst, der Geschichte zufällt, bilden hierzu nur niedrigere Analoga, die denn auch weitmehr von den religiös=sittlichen Verhältnissen abhängen, als diese von jenen, die zum Theil auch ein Mittelglied zwischen reiner geistigen und rein natürlichen Verhältnissen bilden. Nur wenn und sofern man, was freilich leider oft genug geschieht, Kern und Schale verwechselt, können die rechtlichen und politischen Verhältnisse des Staates und der Staaten, sammt Krieg, Handel und Gewerbe, ja selbst Wissenschaft und Kunst, als Hauptsachen der Geschichte betrachtet werden. An sich sind dieß aber durchaus die Schicksale des religiös=sittlichen Verhältnisses der Menschheit zu Gott. Dieß, und wie trotz der Erwartung, daß gerade

das geistige Leben seinem reinen Begriffe nach das sich am Wenigsten in die Dimensionen der Zeit Zerlegende sein sollte, da es an sich vielmehr als das vorzugsweise Einige und Gegenwärtige, Ewige, erscheint, erhellt nun aber vollendes aus Folgendem:

Das geistige Leben ist wesentlich erst das f r e i e. Doch als geistiges Leben des Menschen ist es auch, wie Alles in der Welt oder außer Gott, nicht absolut, sondern nur relativ frei. Dafür kann und soll es sich an die Absolutheit Gottes anschließen, kann dieß aber auch frei verweigern, und in dieser und anderer Hinsicht seine F r e i h e i t m i ß b r a u c h e n.

Daß die deßfallsige Möglichkeit auch zur Wirklichkeit geworden sei, ist eine an und für sich durchaus nicht zu leugnende Thatsache. Dieselbe liegt in einer ganzen Welt des Bösen, der Sünde, geistiger und natürlicher Uebel aller Art so sehr am Tage, und es ist so unmöglich, diese als unmittelbare Folge ursprünglicher göttlicher Einrichtung zu denken, daß wir Mißbrauch der creatürlichen Freiheit als Quellen und Wurzel davon mit Nothwendigkeit erschließen müßten, wenn uns auch jede historische Andeutung deshalb fehlte, was durchaus nicht der Fall ist. Die historischen Zeugnisse darüber sagen uns aber zugleich laut und deutlich genug, daß solcher Mißbrauch schon sehr bald nach dem Beginne der Menschheit stattfand, und zwar, wie er sich wahrhaft auch nur denken läßt, dergestalt, daß die Menschheit ohne und gegen Gott und göttliche Anordnung zu leben versuchte.

Und so dreht sich denn die Geschichte vor Allem und wesentlichst um diesen Bruch und Riß des richtigen religiös-sittlichen Grundverhältnisses der Menschheit zu Gott oder um den F a l l, um die directen Folgen davon und um die Anstalten und den Proceß der Wiederherstellung des ursprünglichen richtigen Verhältnisses, so wie des Wiedergutmachens der Folgen seiner Verletzung.

Der menschliche Geist verlor und litt aber zunächst und vor Allem selbst bei jener Katastrophe, durch die er sich von

seinem Urbilde und seiner Urquelle selbst lossagte und abschloß, so sich selbst der Nahrung, Ergänzung und Berichtigung aus derselben beraubte, und sich in sich selber verarmen, sich trüben, verwirren und sinken machte. So fiel der menschliche Geist selber mehr oder weniger aus seiner Sphäre und sank hiebei in die der Natürlichkeit vernaturte selber großen Theils.

Nur dadurch wird es auch begreiflich, daß uns die Geschichte von jener Katastrophe abwärts größtentheils als mythische erscheint; d. h. zunächst ihrer subjectiven Seite, ihrer Auffassung und Darstellung nach, nicht sowohl als eine Thatsachen treu und nüchtern meldende, sondern vielmehr als von dergleichen mehr oder weniger träumende und delirirende. Das aber setzt auch einen entsprechenden objectiven Zustand der Menschheit voraus. Einen Zustand schlafsüchtig träumerischen Versunkenseyns, ja krankhaften Deliriums. Daß dieser aber nicht mit einem normalen und unschuldigen kindlich-kindischen zu verwechseln sey, sagt uns eindringlich genug der manchfache Mangel an Harmlosigkeit, Heiterkeit und Liebenswürdigkeit, durch die sich ein normaler kindlicher Zustand ausdrücken mußte, statt dessen uns vielmehr die Mythologie nur zu viele und zu starke Züge nicht blos eines wilden Jubels, sondern auch einer wilden Trauer, und im Zusammenhange damit zum Theil fürchterlicher Büßungen und Opfer zeigt, die unverkennbar ein tiefes Schuldbewußtsein und einen mächtigen Drang nach Sühne und Gutmachen documentiren. Dieß um so mehr, als dabei ursprünglicher Stoff und spätere poetische Form geschieden gehalten werden. Aber auch den zuletzt bezeichneten Drang sehen wir vielfach vom Ziele ab- — und, Uebel noch ärger machend, sich verirren.

Das kann aber der Urzustand um so weniger sein, als sich bei all dieser Verblendung, Verirrung, und Verwirrung des Bewußtseins doch stets und überall Spuren von einem früheren richtigern Zustande (Paradies, goldenes Zeitalter rc.) finden, von dem Erinnerungen, Reste und Nachklänge noch am meisten

Trost, Orientirung und Hülfe versprechen, und als die Menschheit so unmittelbares Werk göttlicher Schöpfung seyn lassen zu wollen, sich nimmermehr mit würdigen und statthaften Begriffen von Gott reimt. Und daß spätere und heutige Wilde nicht den ursprünglichen Zustand des Menschengeschlechts repräsentiren, sondern vielmehr als erst später gesunkene und entartete Partien der Menschheit, als auch von ihr losgerissene und gleichsam unorganisch gewordene Trümmer derselben, zu betrachten seien, ist bereits selbst historisch nachweisbar.

Erst nach solchem Falle und solchem Verluste des menschlichen Geistes ist Geschichte und zwar als vorzugsweise Sache des menschlichgeistigen Lebens möglich geworden. Der vollständig bewahrte ursprüngliche Zustand des Geistes würde, als ein mehr in gleicher Weise nur die Gegenwart Erfüllendes, eben dadurch Geschichte, als Reihenfolge anderer und anderer Zustände und Thatsachen aus der Vergangenheit in die Zukunft mit einer kaum zur Andeutung kommenden Gegenwart, undenkbar machen. Nun aber galt und gilt es, daß der Geist im Laufe der Zeit sich aus der Selbstverderbniß und der Vernaturung wieder empor arbeite, und erst in diesem Processe des sich Wiederzurechtfindens, des Wiedergutmachens, der Wiederherstellung, aber auch in sich dazwischen erneuerndem Falle, ist Geschichte gegeben, wie wir sie kennen.

Zugleich aber ist es undenkbar, daß die Menschheit, völlig nur sich selber überlassen, dabei zum Ziele sollte kommen können. Denn dasjenige, wodurch sie dieß wesentlichst müßte, ihr Geist, hat ja vor Allem selbst gelitten und verloren; der selbst verirrte kann um so weniger für sich allein den richtigen Weg und das rechte Ziel finden, als er auch diese verdorben und verrückt hat, und der vor Allem selbst untüchtig gewordene kann blos durch sich unmöglich die größte Aufgabe vollkommen lösen. Dieß um so weniger, als ihn daran auch die anderweitigen Folgen seines Mißbrauchs der Freiheit, seines Falles und Ruins hindern. Der Mensch konnte nämlich nicht in seinem Wesent-

lichsten und Charakteristischsten, in seinem Geiste Noth leiden, ohne üble Folgen auch in seinem natürlichen oder organischen Leben und Sein, in seinem Physischen und Psychischen. Die Folgen der Untüchtigkeit, Fehlerhaftigkeit, Krankheit u. s. w. auch in diesen machen ihn für die fragliche Aufgabe noch weiter untüchtig. Und Aehnliches ist der Fall von Seiten entsprechender Folgen im außer- und untermenschlichen irdischen Dasein. Die Menschheit ist nun einmal ein organisches Glied desselben. Ein solches kann von seiner Norm beträchtlich nicht abweichen, ohne auch das mit ihm organisch Verbundene in die Abweichung zu ziehen. Dazu bildet der Mensch die Spitze der irdischen Entwickelung und das mächtigste einflußreichste Glied derselben. Als Mikrokosmos im eminenten Sinne hat er die manchfaltigsten Verhältnisse zur übrigen Natur, die seiner Herrschaft ausdrücklich unterstellt war; und wie er seine eigene Freiheit mißbraucht hätte, mußten Mißbräuche auch in Bezug auf diese von ihm ausgehen. Je früher sich aber jene vom menschlichen Geiste ausgehende, zunächst sein religiös-sittliches Verhältniß zu Gott betreffende, Katastrophe ereignete, in einem um so jugendlichern Zustande befand sich auch die übrige irdische Natur noch, desto näher noch ihrem ursprünglichen Werden und um so alterir- und störbarer war sie noch. Nicht blos die heilige Schrift, sondern vielfach auch die Mythologieen sprechen daher glaubhaft genug von wilden und verwirrenden Schwankungen des äußern Naturlebens, von Zerrüttung und Verschlechterung auch dieses, insbesondere auch, analog dem Zurücksinken des menschlichen Geistes in die Natürlichkeit, von einer Art theilweisen Zurückstürzens von jenem in einen chaotischen Zustand. Ein großartiges Beispiel gewährt uns die s. g. Sündfluth, die trotz mancherlei früheren Sträubens von der Naturwissenschaft mehr und mehr anerkannt werden muß, weniger aber auf ihr Grundursächliches zurückgeführt zu werden pflegt. Und noch giebt es des Abnormen und positiv Normalwidrigen, des Normalem positiv Feindlichen, Schädlichen, Giftigen u. s. w. in der Natur genug, pflanzt sich, zur andern Natur gewor-

den, als solches fort, und wird, wiederum zuletzt wesentlich durch den Menschen, wenn auch mehr nur im Kleinen und Einzelnen, auch sonst noch neu erzeugt.

Es ist eine leere Ausflucht, dergleichen als nur verhältnißmäßig normwidrig, schädlich u. s. w., übrigens nicht minder als wohlthätig, heilsam, und somit im Ganzen als normal und nöthig betrachten zu wollen; indem man namentlich z. B. vom Gifte bloß bemerken zu dürfen glaubt, daß es ja zugleich als Arznei diene; ähnlich wie man etwa das Böse irrig und vergeblich nur als ein minus des Guten, als ein Gutes nur im unrechten Zusammenhange u. s. w. auffassen möchte. Man kann aber von beiden das positiv Gegentheilige nimmermehr ganz wegdisputiren.

Nein, es giebt nicht blos positiv und an sich Normwidriges, sondern selbst Lebenswidriges in der irdischen Natur, dergleichen eben alles entschieden Giftige ist. Man kann und muß dergleichen geradezu und im entschiedensten Gegensatze zu Lebensmitteln — Todesmittel nennen. Bei aller Oberflächlichkeit der gewöhnlichen Giftlehre — die sich dieses Zeugniß selbst schreibt, wenn ausdrücklich bemerkt werden muß: „es sey ekelhaft Alles zu lesen, was von jeher nur über die Frage: was Gift sey? geschrieben worden sey, wornach möglicher Weise bald Alles, bald Nichts als Gift erscheine" —, kann man doch nicht umhin, Gift als dasjenige zu bestimmen: „was, wenn es auch in kleiner Gabe (Quantität) auf den Menschen wirkt, das Leben der größten Gefahr aussetzt, oder gar vertilgt *).

Diese Natur bewährt aber Gift auch dann vollkommen, wenn es als Arznei gebraucht wird. Auch da wirkt es keineswegs direct und unmittelbar normales (gesundes) Leben förderud, vielmehr auch da direct und unmittelbar es negirend, theilweise oder ganz aufhebend. Dieß nämlich entweder so, daß es positives Kranksein, das eigentlich im (abnormen) Uebermaaße irgend eines Momentes der Gesundheit besteht, ebenfalls

---

*) Jos. Frank, Toxicologie. S. 2. 148.

direct negirt und nur dadurch das gesunde Verhältniß wieder eintreten macht, oder so, daß das als Arznei gebrauchte Gift seine Wirkung eigentlich gar nicht wirklich setzt, sondern nur droht, gegen welche Drohung nun aber das durch sie unmittelbar gefährdete noch normale Lebendige sich zur möglichsten Ab- und Gegenwehr (Gegenwirkung) auf- und zusammenrafft, und dadurch sich selbst nicht blos zur Erwehrung und Zurückweisung der Gifteinwirkung, sondern auch zur Besiegung von in seinem Bereiche gleichzeitig vorhandenem Kranksein in Stand setzt. Der Heilerfolg ist da eben so wenig direct Sache des Giftes und seiner eigenthümlichen Wirkung, die eben gar nicht zu Stande kommt, als man einen Raubmörder eine stärkende und antirheumatische Arznei nennen kann, weil sein Angriff auf einen, eben an einem Rheumatismus, etwa in einem Armgelenke, leidenden Menschen diesen veranlaßt, all' seine Widerstandskraft dermaßen aufzubieten, um sich des Angreifers zu erwehren, daß er nicht blos dessen Angriff überwindet und zurückweist, sondern bei dieser Gelegenheit auch so in Transspiration geräth, daß er darüber auch von seinem Rheumatismus befreit wird.

Was aber, wie demnach Gift, normalem Leben und dem Leben selbst seiner Natur nach so feindlich ist, daß es dasselbe, wo es in der That zur Einwirkung kommt, wenigstens theilweise, bei gehöriger Quantität aber ganz, negirt und austilgt, das ist nothwendig selbst ein Abnormes, ja recht eigentlich Normwidriges, das entschiedene Gegentheil von Lebensmittel — Todesmittel, zwischen welchen beiden entgegengesetzten Reihen selbst diejenigen Arzneien im engern Sinne, welche weder entschieden zugleich Gifte noch Lebensmittel im engeren Sinne des Worts sind, ein Mittel- und Uebergangsglied, ein wenigstens theilweise Abnormes und dem normalen organischen Leben Schädliches bilden.

Und wie mancherlei giebt es dergleichen noch mehr im Kleinen und Einzelnen, auch ohne ebenso, wie Gifte, Bestand zu gewinnen und sich fortzupflanzen, sondern nur hie und da zu

Stande kommend und wieder verschwindend. Dasselbe gilt aber auch von Seiten des größern allgemeinern Naturlebens, in allerlei Zuständen und Vorgängen, wie sie die Seuchen ganzer Völker und „Volkshaufen," ja des ganzen Menschheitsorganismus bedingen helfen.

Und wie so von Außen herein, so wird der Mensch leicht noch vielmehr von Innen heraus bedroht, gehemmt, entkräftet, verstimmt, verwirrt, getrübt und verderbt. Aus seinem eigenen Seelenleben durch Leidenschaften, Irrthum, Wahn, Thorheit und Lügen der manchfaltigsten Art, wie vorzugsweise in seinem Geiste die Sünde, dieses innerste, höchste und vorzugsweise „Verderben der Leute" wuchert und giftige Früchte zu verderblichen Wirkungen reift.

Wohl kann nun das dem weltschöpferischen Wollen Gottes entsprechende, auf Erreichung der göttlichen Bestimmung ausgehende Streben des Lebens durch ein creatürliches Anderswollen in seinen Folgen nicht ganz unterdrückt, oder ganz in sein Gegentheil verkehrt werden. Wohl findet daher gegen bereits zu Stande gekommene Abnormität und gegen Bedrohung des noch Normalen von Seiten dieses in irgend einem Maaße und in irgend einer Art Heilbestreben und Gegenwirkung Statt. Allein selbst diese nothgedrungen in mehr oder weniger a b n o r m e r Weise. Gegen Krankhaftes im Mikrokosmos des menschlichen Organismus erhebt sich das Heilbestreben häufig selbst in der Gestalt des Krankheitsprocesses, und ähnlich giebt es im Makrokosmos gewaltsame Ausgleichungs- und Wiederherstellungsprocesse. Der einen Leidenschaft, Thorheit, Lüge, dem einen Wahne und Irrthume stemmen sich andere entgegen u. s. w.

Unter solchen Umständen kann es aber mit der Reconstruction des Lebens der Menschheit und der übrigen irdischen Natur auf keine andere Weise vom Flecke und zum Zwecke kommen, a l s d a ß G o t t s e l b s t z u d i e s e m B e h u f e a u f g a n z b e s o n d e r e A r t e i n g r e i f t, j a l e i b h a f t i g i n s M i t t e l t r i t t. Und dieß ist denn auch geschehen und geschieht fortwährend. In höchster Concentration durch die

Menschwerdung des Sohnes Gottes, wie vorher durch die Verbreitung und seitdem durch die Erhaltung und Entwickelung des Christenthums.

So wie dieß aber lediglich als Sache freier Gnade Gottes gedacht werden kann, so erscheint schon dadurch das Reich des Geistes zugleich als das der Gnade. Und wenn jedes besondere göttliche Eingreifen und Insmitteltreten Gottes als Wunder gefaßt werden muß, so ist die Geschichte ihrem wesentlichsten Gehalte, Sinn und Geiste nach eine Kette von Wundern.

Dieß, ferner daß gleichwohl nicht bloß wegen ursprünglicher inniger Verbindung zwischen Geist und Natur, sondern vollends wegen des selbst in die Natürlichkeit herabgefallenen und versenkten Geistes, ein natürliches Moment, natürlicher Typus und Gesetzlichkeit sich in die Geschichte eingeflochten finden, so wie endlich, daß alles andere der Geschichte außer dem religiös-sittlichen Wechselverhältnisse zwischen Menschheit und Gott anheim Fallende nur untergeordneten Inhalt, mehr nur Außenwerke und zum Theil selbst nur die Schale der Geschichte bildet und zuletzt mehr nur als Mittel zum Zwecke dient, kann leicht aus Folgendem erhellen.

Nachdem durch patriarchalische Verfassung und Priesterstaaten des höchsten Alterthums ein Rest des richtigern und bessern Bewußtseins erhalten und bis auf einen gewissen Grad wieder entwickelt war, erscheint ein Volk, das jüdische, zum vorzugsweisen Träger desselben von Gott gewählt, als Heilmittel gebraucht und zum Sauerteig gemacht zu Gunsten der ganzen übrigen Menschheit. Der noch bessere und bildungsfähigere Theil der letzteren findet sich im Laufe der Zeit, bis zum Eintritte des Christenthums, unter nicht wohl verkennbarem Antheil des allgemeinen Typus und Gesetzes der Entwickelung und Darstellung des Lebens, (des Gesetzes der Polarität mit ihren vier Momenten) *) in vier große, relative Ganze organisirt:

*) Wie dieser Typus sich auch in der Entwickelung des Menschheits-

das assyrisch-babylonische, das medisch-persische, das griechisch-macedonische und das römische Reich, und mit jedem derselben das jüdische Volk, in zwar äußerlich unscheinbare, aber innerlich um so wichtigere Beziehung gebracht — wie schon vorher Abraham mit einem Theile Vorderasiens und die Nachkommen Jakobs namentlich auch mit Aegypten. So wurde, was von der Menschheit nur irgend so viel geistigen Charakters war, daß es eigentlicher Geschichte fähig war *), theils mit dem jüdischen Volke in Berührung gebracht, und mit seinem richtigeren Gottesbewußtseyn und den ihm vorzugsweise fortwährend noch zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarungen gleichsam angesteckt, wofür unter Anderem das öffentliche Ausschreiben Nebucadnezar's (Dan. 4.) **) einen sprechenden Beweis liefert, theils wurde so das bessere geistige Bewußtsein, zu dem sich je

organismus in vier Racen verwirklicht zeige, wird vielleicht ein späterer, ausschließlich der Anthropologie gewidmeter, Aufsatz darzuthun suchen.

*) Der größte Theil des östlichen Asiens ist, wie Afrika, so sehr in einem mehr nur natürlichen Zustand bis auf den heutigen Tag versenkt geblieben, daß der ihnen angehörige Theil der Menschheit fortwährend nicht sowohl Gegenstand der Geschichte, als vielmehr nur der Ethnographie, also einer Art sog. Naturgeschichte ist.

**) Bis in die neuesten Zeiten fanden sich immer mehr Spuren solcher Mittheilung bei den Völkern Asien's und selbst bei den Ureinwohnern Amerika's, wohl hauptsächlich durch die aus dem Exile nicht zurückgekehrten 10 Stämme Israels vermittelt, an die man selbst die Urbevölkerung Amerika's unmittelbar anzuknüpfen wiederholt Veranlassung fand. Und von ähnlicher Folge, namentlich auch für Afrika, war und ist bis heute die spätere Zerstreuung des jüdischen Volkes unter alle Völker der Erde. Der rechte Frühling, der diese große Aussaat zum Keimen und zu fruchtbarer Entwickelung zu bringen hat, wird nicht ausbleiben, ja ist vielleicht schon gekommen und sein Sonnenschein zum Theil in der Wirksamkeit der Bibel- und christlichen Missions-Vereine zu erblicken.

der bestgeartete Theil auch der übrigen Menschheit wieder einiger Maßen heraufarbeitete und erhob, wie später besonders das griechische Volk, in einem solchem Weltreiche möglichst zum Gemeingute. So wurde endlich die Anpflanzung des Christenthums möglich, und die erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums, die Erlösung, dieser volle Gegensatz zum Falle der Menschheit, das Wunder aller Wunder, zu einem guten Theile gerade durch die weit ausgebreitete griechische Bildung und Sprache ermöglicht.

Der möglichst schnellen und weiten Ausbreitung des Christenthums mußte sodann das römische Weltreich als Mittel dienen, theils durch die mittels desselben bewirkte große Communication der Völker, theils durch seine Gesetzgebung die innerliche Umgestaltung äußerlich zu unterstützen und zu sichern, theils selbst für die ganze Folgezeit durch den dem römischen Bischofe zu Theil gewordenen Abglanz und Nachdruck der alten Imperatorenmacht. Damit hatte es aber auch als großartiges Mittel seinen Zweck erreicht. Wer erklärt nun nach dieser Reihe von wunderbaren Fügungen, ohne zuletzt von Neuem auf Wunder zu stoßen, die s. g. Völkerwanderung behufs des Ein- und Umsturzes des bisher als Mittel gebrauchten alten und der Constituirung eines neuen Grundes und Bodens und neuer Träger der neubegonnenen Geschichte, wie sie namentlich in den Völkern germanischer Abstammung gegeben erscheinen?

Wie sich bis hieher eine nur durch Gottes besonderes Eintreten möglich gewordene radicale Reconstruction der Geschichte wesentlich auf das religiös-sittliche Verhältniß bezieht, und dieses als wesentlichen Kern, als Angel und Zielpunct erscheinen läßt, so auch fernerhin. Oder findet sich nicht dasselbe auch bei dem wieder, was wesentlich den Inhalt der Geschichte des Mittelalters ausmacht? In der Gründung der christlichen Kirche als solcher mittels der Hierarchie der christlichen Kirche überhaupt und des Papstthums insbesondere, in der durch Anschluß an Religion und Kirche zum Ritterthume metamorphosirten kriegerischen Rohheit der Germanen, in welcher gemilderten Gestalt

sie nun der Religion und Kirche zum schützenden und wehrenden Arme diente; so wie in den aus Vereinigung dieser beiden Momente hervorgegangenen Kreuzzügen?

Wie es aber bei solchem Eingreifen Gottes in die Menschheitsgeschichte um die menschliche Freiheit stehe? Wir wollen unsere einzige Zuflucht nicht zu der Bemerkung nehmen, daß mit dem Falle ja gerade auch sie Schaden gelitten habe und zu Verlust gekommen sei, und daß sichs ja gerade auch um ihre Wiederherstellung handle. So viel ihrer wirklich noch vorhanden war und ist, ward und wird sie auch von Gott respectirt und geschont. Die Welt hätte keinen gotteswürdigen Endzweck ohne Freiheit eines Theiles ihrer Wesen. Und diese aufheben, hieße die Schöpfung des wesentlichsten Endzwecks berauben. Sie ist auch durch Verbreitung, Eintritt und Fortführung der Erlösung nicht aufgehoben worden. Nur nicht ganz gewähren konnte sie, die in sich selber unmächtig gewordene und mehr nur in Willkühr degenerirte, Gott lassen. Dieß so, daß Gott durch seine, in dem Werke der Erlösung auf die eklatanteste Weise an den Tag gelegte, absolute Liebe die Menschheit ihrem bessern Theile nach zur Gegenliebe bewog. Diese aber ist zwar gewissermaßen nicht ganz nur Sache reiner Freiheit, sie ist aber ein Zug, dem, wo und so lange er wirkt, auch gerne, also frei und mit Verleugnung der, eigentlicher Freiheit feindlichen, Willkühr gefolgt wird, und der ja hier wesentlich auf rechtes volles Wiederfreimachen ausgeht.

Wie wenig aber dieser bewegende Zug wirklicher Zwang sei, das kann uns namentlich auch die arabische oder saracenische Geschichte des Mittelalters im Großen sagen, wie es die innere Erfahrung jedes Einzelnen im Kleinen kann. Denn jene beruht wesentlich auf dem Muhamedanismus, dieser aber ist eben so wesentlich nur ein neuer, wenigstens theilweiser, Abfall und somit ein Beweis der von Gott freigelassenen Freiheit der Menschen. Aber welche untergeordnete, blos temporäre, an wesentlich guten Früchten so arme und doch an üblen nur zu reiche, bloße Episode der Geschichte des Mittelalters stellt die

muhamedanische Geschichte dar! Ist doch vielleicht ihre wesentlichste Bedeutung die, der Christenheit, die sich selbst zu sehr veräußerlicht hatte und ausgeartet war, zur Zuchtruthe, sowie überhaupt als welthistorisches Warnzeichen gegen kecken Dünkel zu dienen, der das gegebene Beste verschmäht, um sich mit einem selbstgeschaffenen schlechten Surrogate zu behelfen.

Nein, die creatürliche Freiheit wird von Gott sorglich geschont. Das lehrt uns, wie durch eine Reihe von Jahrhunderten, so noch heute, aufs Schlagendste der Umstand, daß noch der bei weitem größere Theil der Menschheit die Erlösung ihrer wesentlichsten Bedeutung nach verschmähen konnte.

Gott wird die Freiheit ewig schonen. Wenn aber in irgend etwas, so liegt in diesem Umstande ein Beweis, daß es außer Himmel und Erde auch noch eine eigentliche Unterwelt geben müsse — als entsprechendste Aussenwelt für nicht erlöst sein Wollende.

Doch werfen wir noch einen Blick auf die neuere Geschichte, um zu sehen, wie sich auch in Bezug auf sie, trotz des theilweisen Anscheins vom Gegentheile, bewahrheitet, theils daß sich alle Geschichte wesentlich um das religiös-sittliche Verhältniß der Menschheit zu Gott und insbesondere um das Christenthum drehe, theils daß sich auch dabei der allgemeine Typus und die Grundgesetzlichkeit der Entwickelung und Darstellung alles Lebens, wie sie sich uns bereits in anderer Hinsicht dargeboten haben, gar wohl bemerklich machen.

Oder wird nicht sogleich Alles, was die neuere Geschichte einleitete und eröffnete, weit überstrahlt durch die Reformation nach ihrer wesentlichen Bedeutung? Beruhte nicht das Schönste und Gedeihlichste der reichen Uebergangszeit von der mittleren zur neueren Geschichte bereits wesentlich auf ihrem Principe? Und bewährte sie sich nicht als die Grundkraft aller besseren Entwickelung der neueren Zeit?

Daß die Entwickelung der letzten Jahrhunderte in mancher Hinsicht nicht die glücklichste und gedeihlichste war, rührt aus anderen Quellen und aus ihr widerstreitenden Principien her,

sie nun der Religion und Kirche zum schützenden und wehrenden Arme diente; so wie in den aus Vereinigung dieser beiden Momente hervorgegangenen Kreuzzügen?

Wie es aber bei solchem Eingreifen Gottes in die Menschheitsgeschichte um die menschliche Freiheit stehe? Wir wollen unsere einzige Zuflucht nicht zu der Bemerkung nehmen, daß mit dem Falle ja gerade auch sie Schaden gelitten habe und zu Verlust gekommen sei, und daß sichs ja gerade auch um ihre Wiederherstellung handle. So viel ihrer wirklich noch vorhanden war und ist, ward und wird sie auch von Gott respectirt und geschont. Die Welt hätte keinen gotteswürdigen Endzweck ohne Freiheit eines Theiles ihrer Wesen. Und diese aufheben, hieße die Schöpfung des wesentlichsten Endzwecks berauben. Sie ist auch durch Verbreitung, Eintritt und Fortführung der Erlösung nicht aufgehoben worden. Nur nicht ganz gewähren konnte sie, die in sich selber unmächtig gewordene und mehr nur in Willkühr degenerirte, Gott lassen. Dieß so, daß Gott durch seine, in dem Werke der Erlösung auf die eklatanteste Weise an den Tag gelegte, absolute Liebe die Menschheit ihrem bessern Theile nach zur Gegenliebe bewog. Diese aber ist zwar gewissermaßen nicht ganz nur Sache reiner Freiheit, sie ist aber ein Zug, dem, wo und so lange er wirkt, auch gerne, also frei und mit Verleugnung der, eigentlicher Freiheit feindlichen, Willkühr gefolgt wird, und der ja hier wesentlich auf rechtes volles Wiederfreimachen ausgeht.

Wie wenig aber dieser bewegende Zug wirklicher Zwang sei, das kann uns namentlich auch die arabische oder saracenische Geschichte des Mittelalters im Großen sagen, wie es die innere Erfahrung jedes Einzelnen im Kleinen kann. Denn jene beruht wesentlich auf dem Muhamedanismus, dieser aber ist eben so wesentlich nur ein neuer, wenigstens theilweiser, Abfall und somit ein Beweis der von Gott freigelassenen Freiheit der Menschen. Aber welche untergeordnete, blos temporäre, an wesentlich guten Früchten so arme und doch an üblen nur zu reiche, bloße Episode der Geschichte des Mittelalters stellt die

muhamedanische Geschichte dar! Ist doch vielleicht ihre wesentlichste Bedeutung die, der Christenheit, die sich selbst zu sehr veräußerlicht hatte und ausgeartet war, zur Zuchtruthe, sowie überhaupt als welthistorisches Warnzeichen gegen kecken Dünkel zu dienen, der das gegebene Beste verschmäht, um sich mit einem selbstgeschaffenen schlechten Surrogate zu behelfen.

Nein, die creatürliche Freiheit wird von Gott sorglich geschont. Das lehrt uns, wie durch eine Reihe von Jahrhunderten, so noch heute, aufs Schlagendste der Umstand, daß noch der bei weitem größere Theil der Menschheit die Erlösung ihrer wesentlichsten Bedeutung nach verschmähen konnte.

Gott wird die Freiheit ewig schonen. Wenn aber in irgend etwas, so liegt in diesem Umstande ein Beweis, daß es außer Himmel und Erde auch noch eine eigentliche Unterwelt geben müsse — als entsprechendste Aussenwelt für nicht erlöst sein Wollende.

Doch werfen wir noch einen Blick auf die neuere Geschichte, um zu sehen, wie sich auch in Bezug auf sie, trotz des theilweisen Anscheins vom Gegentheile, bewahrheitet, theils daß sich alle Geschichte wesentlich um das religiös-sittliche Verhältniß der Menschheit zu Gott und insbesondere um das Christenthum drehe, theils daß sich auch dabei der allgemeine Typus und die Grundgesetzlichkeit der Entwickelung und Darstellung alles Lebens, wie sie sich uns bereits in anderer Hinsicht dargeboten haben, gar wohl bemerklich machen.

Oder wird nicht sogleich Alles, was die neuere Geschichte einleitete und eröffnete, weit überstrahlt durch die Reformation nach ihrer wesentlichen Bedeutung? Beruhte nicht das Schönste und Gedeihlichste der reichen Uebergangszeit von der mittleren zur neueren Geschichte bereits wesentlich auf ihrem Principe? Und bewährte sie sich nicht als die Grundkraft aller besseren Entwickelung der neueren Zeit?

Daß die Entwickelung der letzten Jahrhunderte in mancher Hinsicht nicht die glücklichste und gedeihlichste war, rührt aus anderen Quellen und aus ihr widerstreitenden Principien her,

und der Reformation und ihrem Principe ist es größtentheils zu danken, daß es nicht noch ärger wurde, als es trotz derselben geworden ist.

Hat doch das zunächst Zureformirende, sich einem falschen Stabilismus hingebend, nicht blos aus allen Kräften seiner eigenen Reformation widerstrebt, sondern selbst das bereits Reformirte nicht blos mit der Kraft und den Waffen des Geistes, sondern mit äußerer Gewalt, in einem langjährigen, furchtbar verwirrenden und verwildernden Kriege, heftig bekämpft. Und mit diesem Feinde verbanden sich, obwohl mehr nur auf dem Gebiete des Geistes selbst und größtentheils wider Wissen und Wollen, zahlreiche falsche Freunde.

Schon die scholastische Philosophie, ursprünglich wesentlich im Dienste nicht blos des Christenthumes selbst, sondern auch der Kirche, wie sie eben war, hatte sich allmälig nicht nur zur letztern in ein reformirendes Verhältniß gesetzt, sondern im Fortgange ihrer Entwickelung zum Theil auch zu so übermüthigem Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen erschwungen, daß sie hie und da mit der Offenbarung selbst in Opposition trat. Vollends aber sah von dieser die spätere Philosophie theils mehr und mehr nur ab, theils lehnte sie sich fast in jeder Hinsicht gegen dieselbe auf. Zwar bewährte sie zum Theil und vor Allem einen sehr entschieden empirischen Character und erschien insofern geeignet, mit gehöriger Anerkennung des Objectiv-Gegebenen von diesem auszugehen. Allein sie wendete sich zugleich immer einseitiger der Natur und einer niedrigen und gemeinen Wirklichkeit zu, von dem dagegen, was eigentlicher des Geistes und Gottes ist, in entsprechendem Maaße ab. Andererseits gestaltete sich die spätere Philosophie mehr und mehr subjectiv-rationalistisch, Objectiv-Gegebenes überhaupt möglichst nur nach der denkenden menschlichen Subjectivität anerkennend und deutend, deren Schicksal und Zustand dabei in der Regel als normal vorausgesetzt wurden, welcher Grundirrthum theils selbst schon eine Frucht obwaltenden Mißverhältnisses zur Offenbarung war, theils weiter ein Haupthinderniß eines richtigeren

Verhältnisses zu ihr wurde. Zudem überwog auch bei dieser Richtung der Philosophie die Hinneigung zur Natur, zum blos Natürlichen. Daran hatten die sich sofort vom Anfang der neueren Zeit an so reichlich eröffnenden großen Entdeckungen von Ländern und Meeren der Erde, sammt all' ihren Schätzen, sowie von Weltkörpern und Systemen derselben am Himmel, einen großen Antheil. Sie zogen den, durch wachsendes Selbstvertrauen und stolze Selbstüberschätzung in seiner unterordnenden Verbindung mit dem Göttlichen bereits vielfach lässig gewordenen Menschengeist mit überwiegender Gewalt an sich, also zur Natur hin und in entsprechendem Maaße von dem ab, was unmittelbarer des Geistes und Gottes ist. Gewaltige Fortschritte in der allerdings mehr nur empirischen Naturkunde machten immer mehr geneigt, Alles unter dem Gesichtspuncte der Natur zu betrachten und zu behandeln, und dagegen die Beziehungen des freien, religiös-sittlichen, geistig-persönlichen Lebens in den Hintergrund zu drängen. So gewannen Naturalismus und Materialismus eine furchtbare Herrschaft. Indem aber gleichwohl empirischer Charakter und eine mehr nur auf Reichthum eines mannigfaltigen Einzelnen ausgehende peripherische und centrifugale Richtung gewaltig vorherrschte, vergaß man zugleich die innere Lebenseinheit, ihre Gesetzlichkeit und gemessene Entwickelung zu einem immer größeren Theile. Und so gab man sich vorerst mehr einer Betrachtungsweise hin, nach welcher Willkühr und Zufall eine ungebührende Rolle spielten, als blos einem weit über seine wirklichen Gränzen ausgedehnten Determinismus naturgesetzlicher Nothwendigkeit.

Daß es unter dem Einflusse solch' einer Entwickelung überall nicht fehlen konnte an Mißgriffen, Mißständen und Mißbehagen aller Art, ist begreiflich. Solche Bildung durchdrang die Völkermassen allgemeiner, als irgend eine zu irgend einer andern Zeit. Dadurch, wie durch bedeutendes Wachsthum von Handel und Gewerben, war ein um so gewaltigeres Aufstreben des Mittelstandes bedingt, als namentlich Geistlichkeit und

Adel unter so bedeutend veränderten Verhältnissen auf ihren älteren Standpuncten an Bedeutung verloren hatten, ohne überall sofort für angemessene eigene Potenzirung gesorgt zu haben. Und so mußte es wohl zum gewaltsamen Ausbruch der Revolution am Meisten überall gerade da kommen, wo eine höhere, innerlichere und friedlichere Entwicklung der Reformation nicht gestattet war. Und jene krankhafte Entwickelung brach nicht blos vor einem halben Jahrhunderte in jener fürchterlichen Explosion hervor, sie waltet, obwohl theils mehr äußerlich durch Gewalt, theils mehr innerlich durch bessere Elemente niedergehalten, doch noch immer fort, zum Theil nur um so gefährlicher, je weniger äußerlich. Wo am meisten und gräßlichsten, liegt am Tage. Und daß es nicht noch ärger geworden, dürfte zu einem guten Theile dem Umstande zu danken seyn, daß das bekämpfte Princip sich selbst in den Bekämpfenden bis auf einen gewissen Grad geltend machte.

Wohl wurde es bald in mehrfacher Hinsicht bemerklich, daß gerade dieser große Krankheitsproceß selbst zurückgedrängte und schlummernde gesündere Elemente mit Gewalt wieder aufregte. Bereits im finstersten Ungewitter und heftigsten Sturme blinkten, namentlich in der neueren deutschen Philosophie, Hoffnung erregende Strahlen eines besseren Lichtes auf. Und als jene bis auf einen gewissen Grad ausgetobt hatten, ging unverkennbar die lang entbehrte Sonne christlich-religiösen Bewußtseins wieder auf. Allein andererseits scheint dieselbe vorerst sogar auch Ausgeburten eines entgegengesetzten Princips Reife und Wachsthum gewähren zu helfen. Der alte Materialismus bläht sich zu einem neuen glänzenden Pantheismus auf; der abgöttische Cultus der Vernunft gedieh sogar zu einem Cultus des Fleisches; und diabolische Mächte geberden sich als Engel des Lichts. Gott- und Geistentfremdete, der Natur einseitig zugewendete, aber auch in sie nur oberflächlich und mit gemeinem Sinne eindringende Kräfte bilden die Grundlage einer gewaltig wuchernden Entwickelung, eines Mitteldings zwischen Natur- und Geistesbildung, der sog. materiellen Interessen, die sich ge-

spenstig selbst zu einer neuen Religion der Industrie zu gestalten versuchten.

Man spürt auch von dieser Seite das Wehen des Windes, weiß aber nicht von wannen er kommt und wohin er führt. Die in unsere Tage gefallenen Zeichen einer welthistorischen Krisis überhaupt und so manche Aehnlichkeit derselben insbesondere mit den letzten Jahrhunderten des durch den Untergang des römischen Reichs bezeichneten Abschlusses des Alterthums können nicht entgehen. Damals handelte sich's wesentlich darum, daß das Christenthum an die Stelle bisheriger Religionsformen trat. Entfremdet, wie man jenem war, konnte man sich denn auch um so leichter dem Wahne hingeben: jetzt sei die Reihe, seine Rolle ausgespielt zu haben und einem anderen Principe Platz zu machen, auch selbst am Christenthume.

Dasselbe wird jedoch die Fülle seiner Kraft und Herrlichkeit erst nochmals recht offenbaren, oder vielmehr die Menschheit wird deren erst nochmals recht und hoffentlich mehr als je inne- und frohwerden. In seinem vollen Lichte wird es dann dem besseren Theile der Menschheit erst vollends klar werden, wie sehr wir in große Sonnenferne gerathen waren, wie sehr wir, trotz alles Dünkels „wie wir's so herrlich weit gebracht", und trotz eines wirklich ungeheuren Reichthums an Materiale und Außenwerk, innerlich herab-, heraus- und zurückgekommen sind — wie wir großentheils gelernt und gelernt, uns damit Leib und Seele abgenutzt und dennoch die Wahrheit nicht erkannt haben — wie wir nicht blos Irrthum auf Irrthum gehäuft, sondern uns selbst mehr und mehr einem Lügengeiste hingegeben haben, dessen Wirkungen noch trauriger sein würden, wenn nicht die Objectivität der Natur, an der wir einseitig hielten, unsere, die Wahrheit gerade in ihren wesentlichsten und höchsten Beziehungen abweichende Subjectivität noch einigermaßen im Zaume gehalten hätte.

Doch wann und wo die Krankheit bis auf einen gewissen Grad gestiegen ist, da erweist sich auch — wie denn in der neuesten Zeit durch eine neue frische und kräftige Regung christ-

lichen Geistes geschehen ist und weiter geschehen wird — die eigene Heilkraft des Lebens am mächtigsten. Wohl muß sie im Kampfe gegen jene zum Theil selbst krankhaft entstellt erscheinen. Und darin mag denn auch jenes weit verbreitete Feldgeschrei gegen Mysticismus, Pietismus, Schwärmerei u. dgl. einige Entschuldigung finden. Daß es aber übrigens von einem Eulengeschlechte stamme, das, wie großaugig es auch erscheine, doch die reine Helle des Tageslichts nicht zu ertragen vermag und faßt, dafür spricht namentlich auch, daß jenes geistwidrige Feldgeschrei auch geradezu und überhaupt aller wissenschaftlichen Speculation gilt.

So mag denn wohl auch noch ein besonderer, zu dem Wahne, als ob das Christenthum seine Rolle ausgespielt habe, verleitender falscher Schein zugestanden werden. Zwar ist dieses seinem ganzen Wesen nach keiner andern Religionsform coordinirt, sondern die absolute Religion selbst. Im Augenblicke des Falles der Menschheit verheißen und in Aussicht gestellt, war seine, wenn auch verborgen wirkende, Kraft der Haupthebel, die Menschheit bis auf einen gewissen Grad wieder empor und zurecht zu bringen und sie für sein offenes Hervortreten zu befähigen. Einmal aber aufgegangen ist und bleibt das Christenthum die einzige wahre Sonne des Geistes und der Geister, wie viele deren auch blöden Auges den erborgten Schein des Mondes oder irgend ein ärmliches selbstgemachtes Lichtlein oder gar die Finsterniß vorziehen mögen. Doch wie der Mond vom Neu- bis zum Vollmonde gewisse Phasen wachsender Erleuchtung durch die Sonne darstellt, wie ein Theil der Erde aus ihrer größten Sonnenferne, aus dem Dunkel, aus Kälte und Lebensarmuth vor dem Christfeste allmälig sich der Sonne wieder nähert, hellere und längere Tage, Wärme, Leben, Schönheit und Segens die Fülle mehr und mehr gewinnt, indeß die Sonne selbst immer dieselbe bleibt; so giebt es auch gewisse Phasen und Metamorphosen, nicht des Christenthums selbst, wohl aber des allmäligen Anschlusses und Eingehens der Menschheit an und in dasselbe. Und solch' eine Phase oder

Metamarphose wird allem Anscheine nach in unseren Tagen vollendet, zugleich aber auch eine neue, höhere und vollkommere begonnen; — und das diente wohl Manchem vollends dazu, sich mit dem argen Wahne zu täuschen: das Christenthum selbst werde durch ein ganz neues Princip ersetzt werden. Nein, nicht seine Rolle ausgespielt, auch nicht an Kraft und Herrschaft verloren hat es, vielmehr wird es diese an dem besseren Theile der Menschheit erst recht bewähren. Der übrige mag zusehen, ob er daran Theil nehme oder seinen Segen, am meisten für sich selber, in Fluch verkehre!

Und auch dabei bewährt sich wohl der allgemeine Typus der Lebensentwickelung. Wie wir dessen vier Grundmomente in dem vorchristlichen Processe der Menschheitsgeschichte, diesem der protoorganischen Schöpfung analogen Theile derselben, in vier Weltreichen äußerlich verwirklicht fanden; so finden sich in dem Gesammtprocesse der Geschichte seit dem großen, durch den Eintritt Christi als Menschensohnes in dieselbe bezeichneten, Wendepunkte, dem Analogon der deuteroorganischen Schöpfung, dieselben Momente in vier Hauptrichtungen und Stufen der Entwickelung der Menschheit in Bezug auf das Christenthum auf höherer Potenz wieder. In dem Urchristenthume der ersten christlichen Jahrhunderte, das aber, obwohl durch Stillstand verkümmert und manchfach veräußerlicht und entstellt, noch immer durch die griechische Kirche repräsentirt ist; — in der im Ganzen mehr realen, äußerlichen, gesetzlichen und weltlichen, einseitig auf Werke absehenden Gestaltung des Christenthums zur sichtbaren Kirche, durch die es in der äußeren Wirklichkeit bestimmteren Grund und festen Fuß, äußerliche Form und Herrschaft gewann im römischen Papstthume und Katholicismus des Mittelalters, durch die neuere Zeit, ohne eigentlich lebendige Fortentwickelung stabil beharrend; — im wenigstens theilweisen Gegensatze hiezu, in dem im Ganzen mehr idealen und innerlichen, durch die neuere Zeit vor-

zugsweise in lebendiger Bewegung und manchfaltiger Entwickelung in Sekten begriffenen und dadurch vorherrschend der unsichtbaren Kirche zugewandten, zwar eines Theils vorherrschend verständigen und rationalistisch-begriffsmäßigen, dialectischen und doctrinellen, einseitig den Kopf in Anspruch nehmenden, andern Theils aber doch auch unmittelbarer und ausschließlicher auf die heilige Schrift überhaupt und das Evangelium insbesondere gegründeten sowie auf die Gnade bauenden Protestantismus; — und endlich in der jetzt beginnenden, hauptsächlich erst in die Zukunft fallenden, aber eben bis zur Verwechselung mit dem Aufhören des Christenthums selbst mißverstandenen, höheren geistigen Einigung, Verklärung und Vollendung der bisherigen Stadien und Gegensätze, vorzugsweise zum Christenthume des „Geistes im Gemüthe," der Liebe, „ohne die nicht blos all' seine Habe verspenden und selbst seinen Leib verbrennen Nichts nützet, sondern die auch das Weissagen, die Sprachen und die Erkenntniß aller Geheimnisse überwiegt und überdauert, die größer selbst als Glaube und Hoffnung und die Gott selbst ist" *). Diese höhere Einheit erst wird die rechte allgemeine (katholische) Kirche sein, die aber Unterschiede eben so wenig ausschließen wird, als ein vollkommener Organismus ohne eine Mannigfaltigkeit von Systemen und Organen denkbar ist und deren Liebe, wie die einer Mutter für alle ihre Kinder, für alle Glieder, wie verschieden sie sonst auch sein mögen, wenn sie sich nur als Glieder Eines Leibes er- und bekennen, dessen Haupt Christus ist, groß genug seyn wird **).

*) Sie bewährt sich auch als Leben des Lebens eben dadurch, daß sie, selbst in Gott, nach seiner Beziehung zur gefallenen Menschheit, die Heiligkeit und Gerechtigkeit überwiegend, in der Menschheit aber durch Gegenliebe dem Mißbrauche der Freiheit steuernd, ohne die Freiheit selbst aufzuheben, die Erlösung allein möglich macht. S. oben, und meine Anthropol. I. S. 40.

**) Ich bekenne mit Vergnügen, daß diese Ansicht durch Mittheilungen aus Schelling's Vorlesungen über Offenbarung

Zu diesem Behufe hat sich nach einer ziemlich winterlichen Zeit ein neues Wehen des Frühlings eingefunden und regt sich nicht nur im Inneren der christlichen Kirche in Europa und Amerika hie und da von Neuem ein kräftiges Leben, sondern es ist in ihr auch ein lebenskräftiger Trieb erwacht, allen Völkern der Erde das Wort Gottes zugänglich zu machen und nahe zu bringen und hat der Auftrag: „gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker ꝛc.“ allenthalben wieder ein williges Gehör und eine eifrige und gesegnete Befolgung gefunden. Dazu macht sowohl das gemeinsame Loos der Fremdlinge die Sendboten der verschiedenen christlichen Confessionen draußen sich freundlicher begegnen, als auch die manchfache Verschiedenheit der zu

---

vollends in mir befestigt wurde. Ihnen zufolge ist jedoch dabei, wie überhaupt noch vorherrschend in neueren philosophischen Constructionen, nur eine Dreiheit der Momente zu Grunde gelegt, Anfang, Mitte und Ende der Entwickelung, durch die drei von Christus bevorzugten Apostel Petrus, Jacobus und Johannes repräsentirt, denen im alten Testamente Moses, Elias und Johannes der Täufer entsprechen sollen, von denen Jacobus später durch Paulus ersetzt gefunden, und wonach der Katholicismus durch Petrinisches, der Protestantismus durch Paulinisches und beider höhere Versöhnung und Verklärung durch Johanneisches Christenthum bezeichnet wird. — Der ursprünglichen Totalität und Indifferenz dieser verschiedenen Stufen und Richtungen auch ihr besonderes Recht und ihre eigene Stelle eingeräumt und zwischen dem Protestantismus und Katholicismus neben dem Verhältnisse der Stufenfolge auch das des Gegensatzes statuirt, mögen diese Bezeichnungen wohl statthaft erscheinen. Und es kann Einem dabei wohl die, sich auf Johannes beziehende, an den Herrn gerichtete Frage des Petrus: Was soll aber dieser? sowie die Antwort einfallen: So ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was gehet es dich an? Auch was (Evangel. Joh. 21, 18.) Christus vorher zu Petrus und über dessen Zukunft sagte, dürfte sich bedeutsam auch hieran anknüpfen „Da du jünger warst, gürtetest du dich selbst und wandeltest, wo du hin wolltest; wenn du alt wirst, wird ein Anderer dich gürten und führen, wohin du nicht willst.“

gewinnenden Völker nach Natur und Cultur die mancherlei Gaben respectiren macht zu Gunsten des Einen Geistes. Und nicht blos so wird die Fremde wohlthätig auch auf die Heimath zurückwirken, sondern das neue Leben in jüngsten und fernsten Zweigen des Lebensbaums der Einen christlichen Kirche kann auch sonst nicht ohne erregende Wirkung bis in seine tiefsten Wurzeln bleiben. Und wie so eines Theils der Geist des Christenthums das Herz und den Geist der Völker ergreift und ihr gesammtes Leben von Innen heraus umgestaltet, so scheinen andern Theils andere nichtchristliche Völker durch einen mächtigen Trieb, sich zunächst die Civilisation Europa's anzueignen, auf andere Weise zuletzt auch dem Christenthume wieder gewonnen werden zu sollen.

Und so ist denn wohl von der bereits angebrochenen Zukunft auch noch manche speciellere höhere Vereinigung, Versöhnung und Verklärung zu hoffen. Sind ja doch in der That bereits erfreuliche und an weiteren gedeihlichen Früchten hoffentlich noch reiche Schritte geschehen zu gebührender Gemeinschaft und richtigerem Verhältnisse zwischen göttlicher Offenbarung überhaupt und dem Christenthume insbesondere und zwischen der Philosophie als dem schlechthin menschlichen Wissen. Wie diese und mit diesen werden sich, im Fortgange der gegenwärtig freilich noch ziemlich unscheinbaren, doch immer reger und ernster werdenden, Bestrebungen für wahrhafte und vollständige Anthropologie, auch Natur- und Geisteskunde gegenseitig wieder mehr annähern und im angemeßneren Verhältnisse durchdringen, nachdem sie eine Zeitlang nur zu sehr auseinander gehalten, sehr ungleichen Schrittes gegangen und vielfach in ein völlig verkehrtes Verhältniß gesetzt waren. Und von daher dürfte ächte und heilsame allgemein-menschliche Bildung zu einem guten Theile zu hoffen sein.

Wenn sich aber so ein mehr vom Kopfe zum Herzen gehender, tiefer erregter und besser gerichteter Lebensproceß kundgiebt, so mag sich namentlich die Philosophie, nicht blos im Interesse der gesammten Entwickelung und Bildung, sondern

auch zu ihrem eigenen umgekehrten Proceß nicht zu geringe achten. Zum rechten Gedeihen der Blüthen und Früchte eines Baumes ist Kraft und Reinheit des Lebenstriebes aus der Wurzel nicht weniger nöthig, als vom Wipfel her, und sein innerstes Leben theilt und einigt sich fortwährend nach und von unten und oben. Willkommen sei daher die bessere Lebensregung, ob sie sich auch zuerst mehr im Gemüthe oder im Geiste kundgebe! Sie muß ja doch den rechten Brennpunkt und die rechte Lebensmitte endlich im „Geiste des Gemüths" finden. Von da aus geht am Sichersten der rechte Blick und Tact für Natur und Geist, für Natur und Geschichte und das Göttliche in beiden auf. Und jene werden mehr und mehr aufgehen und erstarken; und wir werden in diesen Gott wieder mehr finden, ohne sie mit ihm zu verwechseln, sie werden uns zu ihm führen, anstatt uns von ihm abzuleiten. Und so hoffen wir getrost von der Zukunft noch ein Wissen und Leben, und eine Gestaltung der irdischen Angelegenheiten, so reich und schön, als sie irgend einer Zeit zu Theil geworden sind.

Von der dogmatischen Theologie, ihren Gründen und dem Verhältniß der evangelischen Urkunden zu derselben *)

von

Professor Dr. Erichson.

Derjenige Gegenstand, den wir zu behandeln unternommen haben, — wir nennen ihn: die dogmatische Theologie, ihre Gründe, und das Verhältniß der Evangelien zu ihr, — hat uns in seiner wissenschaftlichen Besonderheit aus mehreren Gründen als geeignet erscheinen dürfen, unsre Wahl auf ihn zu lenken. Denn einmahl ruft unsre Feier nicht ein gemischtes, sondern im Allgemeinen ein wissenschaftlich gebildetes Publikum zusammen, das, sowie es sich nur an denkender Betrachtung befriedigt, andrerseits, so verschieden der Beruf der Einzelnen ist, sich in den höchsten allgemeinsten Interessen vereinigt. Und gerade diese höhern allgemeinen Interessen sind es, an die sich unsre Untersuchung knüpft, welche sich nicht auf Gegenstände bezieht, die, einem einzelnen Fach angehörend, nur für die Bearbeiter desselben die volle Bedeutung haben. Ferner hat sich der Redner bei der gleichen feierlichen Gelegenheit immer die Aufgabe stellen zu müssen geglaubt, einen solchen Gegenstand innerhalb des bezeichneten Kreises zu wählen, der ein sehr hohes Interesse der Gegenwart hätte. Vorzugsweise durfte aber der gewählte als ein solcher bezeichnet werden, der

---

*) Aus einer Rede, die zur Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Königs den 3. August d. J. auf der Universität zu Greifswald gehalten worden ist.

vor andern jetzt die Gebildeten beschäftigt, von welchem Keiner, der berührt werden kann von den seine Zeit auf ihrer jetzigen Bildungsstufe bewegenden Gedanken, unergriffen bleiben mag. Denn welcher Moment in der Geschichte der Menschheit könnte wichtiger seyn als der, wo die Glaubenswahrheit der Religion in die begreifende Erkenntniß tritt, wo sie nicht mehr als ein losgerissenes, für sich geltendes Stück der Erkenntniß dasteht, sondern, indem sie sich mit dem Universum der übrigen Wissenschaften zu Einem Ganzen verknüpft, erst als gewußt und begriffen betrachtet werden kann. Wenn aber ein Philosoph der neuern Zeit den ganzen Zweck der außerordentlichsten Anstrengungen damit bezeichnet hat, die größten Güter der Menschheit, Gott und Unsterblichkeit, der Unsicherheit zu entreißen, so kann es auch wohl als ein nicht unwürdiges Ziel der Bemühung angesehen werden, jene ewigen Wahrheiten der von der Christenheit anerkannten Religion, die, sowie sie die wichtigsten, das Gebäude des Staats und das Leben der Menschheit seit den Zeiten des Mittelalters tragenden, für den Begriff die schwierigsten sind, in dem Reflex des Gedankens, und verarbeitet für das allgemeingültigste Organ der Erkenntniß, den Verstand, erscheinen zu lassen.

Indessen, — wenden wir uns nun, die uns gestellte Aufgabe aufzunehmen, — quid tanto feret dignum promissor hiatu? — ist eine Frage, die wohl in Jedem, auch nur oberflächlichen Blickes den angekündigten Inhalt unsrer Rede mit den äußern unsrer Untersuchung vergönnten Gränzen zusammenhaltend, erwachen mag. Wohl geziemt es indessen, ein ausgesprochenes Wort zu lösen, und es zu rechtfertigen, daß nicht unüberlegt es war. Wenn wir in großer Zusammenfassung das Wesenhafte hervorheben, jene tiefern Gründe, welche die Gesammtheit des von uns unberührt Bleibenden näher und entfernter tragen, ins Bewußtsein rufen; daneben denn auch aus dem unerschöpflichen Ganzen auf einzelnes Gewichtige, unbeachtet Gebliebene den Blick richten, so wagen wir zu glauben, einerseits unsrer Aufgabe genügt zu haben, andrerseits keinem

Vorwurf zu unterliegen, nicht durchmessen zu haben das große Feld in seiner ganzen Ausdehnung.

Wenn man dem Faden der Weltgeschichte folgt, so giebt es im ganzen Verlauf derselben eine einzige Begebenheit, in dem Zeitraume weniger Decennien, die sich nicht nach dem gemeinen Maßstabe messen, nicht in dem unendlichen nachweisbaren Zusammenhange von Ursach und Wirkung der Begebenheiten der Erde begreifen läßt. Mag schon man das Uebernatürliche, das diese Begebenheit trägt, als nicht von der Weltgeschichte getrennt denken, und mithin in einer Philosophie der Geschichte erörtern — die Natur ist vernünftig, die Geschichte ist es gewissermaaßen noch mehr; sollte sich dieses Vernünftige an einer einzelnen Begebenheit nicht vielleicht noch mehr herausheben können, gleichsam einer Species, in der sich das überhaupt inwohnende Princip der Vernünftigkeit auf eine vollkommnere, ja auf eine — einmahl absolute Weise entfaltet hätte? — mag man mit einem bedeutungsvollen, der neuern Zeit angehörigen Begriff von den „Höhenzügen der Geschichte" reden, die derjenige nicht anerkennt, dem nur der Sinn für die gemeinen Hergänge geöffnet ist: — selbst diejenigen, die in dieser, für die Welt so fruchtbaren Begebenheit nur ein Werk der moralischen Weltordnung, die im Gebrauch natürlicher Mittel Alles zu einem höhern Ziele lenkt, erkennen wollen, auch diese müssen eingestehen, daß es die folgenreichste, die an Wirkung mächtigste in der ganzen Weltgeschichte sei, und zwar nicht wegen eines gefälligen Zusammenhangs der Begebenheiten, sondern in Kraft einer, fast mit Nothwendigkeit aus ihr abzuleitenden Wirkung, wegen der Macht der aus ihr in die Menschheit ausströmenden Wahrheit. Das ganze Angesicht der Weltgeschichte ist seit den eingedrungenen Folgen dieser Katastrophe umgeändert. Nicht, wie es in Folge großer politischer Umwälzungen der Fall ist — nicht überhaupt für die äußere Bühne der Welt — es ist im Wesentlichen eine tiefere, eine Umkehrung ganz anderer Art.

Wir bleiben bei dieser unvergleichbar größten Wirkung,

die je eine Begebenheit der Erde gehabt, stehen, und fassen sie schärfer ins Auge. Aus Nichts wird Nichts, und so große Erfolge, vergleichbar dem Untergehen einer ganzen Welt und dem Auftauchen einer neuen — müssen eine verhältnißmäßige Ursache gehabt haben. Wiefern diese in der Weltgeschichte so bemerkbaren Folgen einen Rückschluß auf die Thatsachen der Urgeschichte gestatten, ist nicht unsre Absicht zu entwickeln; es liegt dieß für den einfachen Sinn am Tage, und dieß Argument von der Wirkung auf die Ursache ist gerade in der neuesten Zeit zur Bekämpfung der auf die historische Grundlage des Christenthums gerichteten Angriffe mit siegreicher Klarheit hervorgehoben worden. Wir betrachten den veränderten Zustand der Menschheit in ihrem Innern nach diesem großen Wendepunkt in der Geschichte, ein Zustand, der nicht sein konnte, wie er war, ohne Thatsachen im Geisterreiche vorauszusetzen, dieselbigen, welche die äußere Geschichte vindicirt. Sie, die Menschheit selbst könnte gar nicht sein, wie sie war in den Jahrhunderten nach Christo, und wie sie ist in der Gegenwart ohne jene Dinge — zeitlicher und zugleich ewiger Natur, die da geschehen sind. — Sie findet sich in einer ganz andern Stellung zu Gott, in Freiheit und Ausgesöhntheit, nachdem für sie genug gethan ist. Es ist ein Geschlecht, nicht mehr gleichsam nur creatürlichen Ursprungs, sondern das das Siegel der Erlösung und der Freiheit an sich trägt. Es findet in sich als Factum die Menschwerdung des Herrn auf der Erde, und abgebrochen sind im tiefsten innern Bewußtsein alle Stützen, die mit dem Heidenthum zusammenhingen. — Ohne die Auferstehung Christi, ohne den durch sie gefeierten Sieg über den Tod, ohne das Ereigniß, wodurch sich die frühere Menschheit abschnitt von der späteren, wäre die spätere Menschheit nicht theilhaftig eines so freien, den Banden der Sinnlichkeit und der Schuld entrissenen, geistig klaren Daseins, als wie es uns ihr Bild nach jener großen Katastrophe zeigt; — ja liegt ein solches Menschengeschlecht, wie das gegenwärtige, in den Reichen der Unmöglichkeit. Es ruht also, wenn wir unsern Blick nicht mehr

auf die Veränderungen auf der Oberfläche der Erde, sondern auf die Veränderungen im Innern der Geisternatur richten wollen — wenn wir unsern Sinn für diese geistige Schaubühne erschließen wollen — es liegt in dieser veränderten moralischen Beschaffenheit des Menschengeschlechts, Gott gegenüber, in dieser Art und Weise des sich selbst Findens in den Zeitaltern nach dem Hingange des Herrn der größte Beweis für die Realität des Christenthums, der, wahrhaft verstanden, die übrigen erübrigt.

Versetzen wir uns in den richtigen Begriff dieses Thatsächlichen bei Stiftung des Christenthums, den es haben muß, wenn es überhaupt einen besondern hat, d. h. wenn es nicht in die Masse der gewöhnlichen mehr und weniger außerordentlichen Weltbegebenheiten gehört: — so ist er, wie ihn der kirchliche Lehrbegriff am Tiefsten ausspricht, mit Einem Wort: daß sich hierin Gott in unmittelbarer Wirkung — im Gegensatze der mittelbaren in der Weltgeschichte — in einem, auf den Schöpfungstag gefolgten zweiten Allmachtswerke bezeugt hat.

Darum muß erkannt werden, daß zum richtigen Begriff des Christenthums ein vollkommnes Abbrechen von der Natur gehört — hierdurch fixirt sich erst der Begriff des Christenthums in seiner Eigentlichkeit. Der Supernaturalismus ist sonach allerdings die Pforte des Eingangs in ihn. — Wir wurzeln hier nicht mehr gleichsam auf der Erde, oder auf dem Grunde, der uns, unser Sein und vernünftiges Denken trägt, sondern auf demjenigen, welcher der wahrhaftige Grund von Allem ist, — gegen den Alles, einem zurückgenommenen Gedanken gleich, verschwindet. Alle gegenwärtige Erkenntniß löset sich von uns ab. Die Gegenstände sind so nichtig wie die Organe, mit denen wir sie fassen, und Verstand und Vernunft dienen nur dazu, uns auf ihren Flügeln zu den Offenbarungen der Gottheit zu erheben. Daher hinweg auch jede Ausgleichung! Die großen Erkenntnisse, welche uns in neuerer Zeit über Natur- und Geisterreich die magnetischen

Erfahrungen zugetragen haben, sind in sofern dem Christenthum günstig gewesen, als sie den Glauben an das, was man als Wunder zu betrachten gewohnt war, in die Hand gaben, und sie den Geist als nicht klebend an dem Punkt des Raums und der Zeit in seinem tiefern Wesen erkennen ließen. Da indessen ihr wahrer Begriff mit dem, was man im Christenthume das Wunder nennen könnte, wie Natur und Geist im Gegensatz steht, so ist dieß magnetische Princip mit der erkannten in den Geist gelegten magnetischen Wirkungskraft in unsrer Zeit auf dem Gebiete der Religion ein verderblicher Begriff, in dem sich manche, die an die Begreifung des Christenthums gehen, verfangen lassen, und in ihm, als wahrhaftem Erklärungsprincip, einen, Orthodoxie und Rationalismus, Natur und Wunder, historische Glaubwürdigkeit der Evangelien und Natürlichkeit der Hergänge vereinigenden Mittelbegriff zu besitzen glauben. — Was Wunder und Nicht-Wunder in dieser Sphäre möglich macht, muß doch wohl etwas Anderes als solches Wunder sein.

Schlimm überhaupt ist der Weg, den in unsrer Zeit selbst Gottesgelehrte von entschieden supernaturalistischer Denkweise, und Philosophen, die das Christenthum in seinem tiefen Wesen anerkennen, einschlagen zu müssen glauben: dem Dogma, um vereinigende Mittelbegriffe zu gewinnen, Etwas zu vergeben, und schwerdeutige symbolische Sätze ziemlich bereitwillig einer vernünftigen Erklärung anzubequemen; sehr bald freilich ist dadurch einer allgemeinen Einigkeit, aber zugleich dem völligen Erlöschen des christlichen Lehrbegriffs in seiner Eigentlichkeit entgegen zu sehen. Gerade die irrationalen Dogmen sind schwer an Inhalt und tragen das Ganze. Ja die ganze geoffenbarte Religion ist eine hohe Irrationalität, die aber dem Rationellen zum Leitstern wird, wie die Vernunft, die über aller Vernunft ist, die endliche geordnet hat.

Es kann also das Argument der Uebernatürlichkeit gegen die Glaubwürdigkeit der christlichen Urgeschichte durchaus nicht geltend gemacht werden. — Wenn die Geschichte Facta berichtet,

die in dem natürlichen Zusammenhange der Begebenheiten erwartet werden können, die sich wie von selbst aus der uns bekannten Lage der Dinge zu entwickeln scheinen: so finden wir kein Hinderniß im Innern, Zeugnissen von solchen Thatsachen Glauben zu schenken. Je außerordentlicher sie werden, je größer muß, wenn wir sie aufnehmen sollen, das Gewicht der Zeugen oder Berichterstatter seyn, und man versagt ihnen schlechthin allen Glauben, wenn sie im Reiche des Unmöglichen liegen. Woher entspringt aber diese Verneinung anders als aus dem Bewußtsein innerer Gesetze, die über Sein und Nichtsein im Reiche des Geschehenden entscheiden? Auf diesen Punkt wollen die Gegner des historischen Christenthums, namentlich die neue Kritik des Lebens Jesu, die evangelischen Berichte gebracht wissen, und glauben sie dadurch ins Reich der Nichtigkeit verwiesen zu haben. Wir haben aber gezeigt, daß, weit entfernt, daß die ewigen Gesetze, die über Sein und Nichtsein unwidersprechlich entscheiden, diese Ueberlieferungen als in sich selbst verfallend darstellten, — vielmehr die Bahn zur Annahme der Wahrheit des Berichteten im Geiste gebrochen sei; ja, worin zu dem Ziele vorgedrungen wird, daß, sowie auf der Ueberlieferung der Thatsachen die Annahme ruht, die Wahrhaftigkeit der Ueberlieferung wieder von der apriorischen Annahme getragen wird. Hiermit ist erst die dogmatisch historische Skepsis mit ihrer Wurzel ausgerissen, und es ist zugleich klar, daß es keine andre vollgenügende Widerlegung derselben geben könne. Denn wenn kein historisches Zeugniß Thatsachen der Art erhalten kann, wenn es auch viel geringern Zweifel als das der Evangelisten unterläge, ja, wenn testes omni exceptione majores sie beglaubigten, indem ihnen die Kategorien des Möglichen und des Unmöglichen im Reiche des Geschehenden in der Welt jede Gültigkeit rauben, so mußten für ihre Möglichkeit erst andre Kategorien aufgewiesen werden, und es mußte sich das Mögliche in Wirklichkeit aus rein innern Gründen umsetzen; wie diese Nachweisung im Zusammenhange des Vorigen zu geben versucht ist.

Dieses ist nun die Wahrheit, welche den christlichen Lehrbegriff trägt, oder vielmehr die Wahrheit des christlichen Lehrbegriffs selbst in seiner letzten Tiefe und Eigentlichkeit. Wenn in der Darlegung desselben selbst schon der Erweis enthalten gewesen sein sollte, wie wir denn in diesem Sinne allerdings diese Darstellung ausgeführt haben; so ist ein ganz Anderes die Bewandtniß, die es mit den historischen Berichten hat, durch welche uns die zugleich zeitliche und ewige Geschichte überliefert ist.

Wenn das Christenthum nicht weltlichen Ursprungs, wenn es, — wie wir dieses nachzuweisen und begreiflich zu machen uns bemüht haben — durch eine höhere Veranstaltung gegründet wurde, so gehört zu dieser Gründung, daß es auf eine schriftliche Weise der Menschheit überliefert, und ihr erhalten ward, sollte der große Endzweck, den die Vorsehung zur Wohlfahrt des Geschlechts dabei hatte, erreicht werden. — Ohne eine schriftliche Bewahrung dieser mehr als zeitlichen Ereignisse und ewigen Wahrheiten wäre ein Untergehen, eine Entartung des Christenthums, sowohl in der Tiefe seiner Religionsbegriffe als in der Ueberlieferung des Thatsächlichen, als schon in den ersten Jahrhunderten erfolgt, mit Sicherheit vorauszusetzen. Das Dogmatische würde in einen, dem vernünftigen Denken anbequemten Theismus, das Historische in einen Platonischen oder Indischen Mythus übergegangen sein. — Es läßt sich also mit Grund annehmen, — ohne daß hiemit die kirchliche Inspirationslehre unmittelbar abgeleitet werden soll, daß derselbige Geist, der überhaupt das Christenthum gegründet hat, auch dieß Schriftliche in dem Ringe seiner Veranstaltungen liegen ließ, — daß das Uebernatürliche, welches sich in der Urgeschichte des Christenthums manifestirte, sich fortsetzte zum Entstehenlassen dieser Urkunden. Die Kirche erkannte dieß, und pflegte diese Ansicht in ihrem Schooß. Bemerkend die klar vorliegende unzertrennliche Verbindung, in der der größte Theil der Schriften des Alten Testaments zu denen des Neuen Testaments stand, gründete sie, zusammenfassend die Schriften

des Heils, den Kanon, und es entstand, was wir mit Recht schlechthin das Buch nennen. Es kann nur in ganz äußerlicher Beziehung mit andern Büchern zusammengestellt werden, deren Verhältniß zu der Bibel dieß ist: daß sämmtliche andern Bücher auf die Wahrheit hindeuten, die Bibel aber die Wahrheit selbst enthält; daher schlechthin das Buch. Denn betrachten wir die Schriften, die uns am meisten göttlich und reich an Weisheit und echter Erkenntniß zu sein scheinen, die uns darbietet das klassische Alterthum, oder auch eine neuere Zeit, wenn letztere nicht schon unbewußt zum Theil einen der Schrift abgeborgten Inhalt haben — wie denn überhaupt das Christenthum die Grundlage der neuern Europäischen Bildung ist, und Vieles, welches sich scheinbar im Glanze eigner Vortrefflichkeit entfaltet, selbst bei großen Gegnern des Christenthums wie Jacobi — aus dem Leben der neuern Menschheit erweckte Gesinnung und Geist ist: — so zeigen solche Schriften, — abgesehen von allem Trefflichen, was sie sonst enthalten, und (als Werke der Kunst) sein mögen, Gott in der Schöpfung, oder die Welt mit allen den herrlichen Bezügen, welche die Teleologie an ihr aufdeckt, und selbst in der Kraft und dem Wesen der Einzelnen göttliche Substanz; auch, wie nur durch ein sittliches Leben der Mensch einklinge in diese göttliche Harmonie: wo sie sich am Höchsten erheben, sprechen sie Ahndungen aus, die einen Zielpunkt des Denkens, einen Zielpunkt des Verlangens dämmernd bezeichnen, der aber gleichsam in einer andern Welt ewig von der unsrigen geschieden bleibt. Die Kirche sagt, und darf sagen, nachdem durch eine besondere göttliche Veranstaltung für das Bedürfniß der Menschheit gesorgt ist: „das Heil" ist nicht in ihnen zu finden. Wer von ihrem Geiste ergriffen, ihn herrschen läßt in sich — mag er sich mit Bildung schmücken, wie sie die Welt für die echte hält, wie sie auch die eigentliche Bildung ist, — er bleibt festgehalten von der strengen Fessel des Heidenthums, und gelangt nicht zur tiefsten Selbsterkenntniß, und zu den letzten Ruhepunkten des Seins.

So viel ist gewiß, jene evangelischen Urkunden, die wir jetzt wieder besonders aufnehmen, sind mit dem großen Offenbarungswerke verknüpft, bilden einen unabtrennlichen Bestandtheil desselben; sie sind nicht als ein zufälliges Accessit jener großen Begebenheiten anzusehen, mit ihnen in einer eben so geringen Verbindung stehend, wie der Bericht von großen Thaten und Dingen mit diesen selbst: — welche also immer ihre nähere Beschaffenheit, welche ihre eigentliche Entstehungsweise sein möge, — so sind es im strengen Sinn heilige Bücher, und im Allgemeinen und im Wesenhaften nicht minder von gleichsam canonischem Gewicht, als wenn die kirchlichen Begriffe von Authentie und Inspiration vollkommen bei ihnen vindicirt werden könnten, ein Verhältniß, das denn freilich für sich auch Schlüsse auf ihren Ursprung und auf ihren substantiellen Werth zuläßt, deren Bestättigung durch eine fortgesetzte Forschung mit Sicherheit entgegen zu sehen ist.

Es ist in unserm Zusammenhange klar, daß die besondere nähere Beschaffenheit, der streng historische Charakter, die Authentie u. s. w. der geschichtlichen Urkunden von keiner durchaus entscheidenden Bedeutung ist. Das Verhältniß derselben zum Christenthum muß so gefaßt werden. Durch sie, in der Eigenthümlichkeit, worin wir sie vorfinden, ist einmahl das Factum jener urgeschichtlichen heiligen Begebenheiten uns zum Bewußtsein gebracht worden, das, nachdem es einmahl vom Geiste ergriffen ist, eine apriorische Begründung hat, durch die es im Allgemeinen d. h. in seinen wesenhaften Hauptzügen getragen, und der Unsicherheit, die es etwa durch das über den Geschichtsbüchern schwebende Dunkel hätte, in Kraft des innern Zeugnisses entrissen wird, welches jedoch ohne jenes historische Zeugniß unerweckt geblieben wäre. — Es ist hiernach der so erhitzte Streit, der als über das Bestehen des Christenthums über das besondere nähere Wesen dieser Urkunden in unsern Tagen geführt wird, — für die Religion selbst nicht von der allerhöchsten Wichtigkeit, nicht eigentlich eine Lebensfrage!

Es bleibt überhaupt ein auffallendes und räthselhaftes Factum, daß es nicht leicht eine Schrift giebt, die durch die Reihe der Jahrhunderte der Welt vorgelegen, und über die, welche wahre Bewandtniß es mit ihr habe, so viel Dunkelheit übrig geblieben wäre. Man mag sich mit seiner Vorstellung von der Art und Weise, wie diese Geschichtsbücher entstanden seien, von dem Endzweck, den die Verfasser gehabt haben konnten, wenden, wohin man will, so quadriren sie nicht genau mit irgend einer der auf den verschiedensten Wegen entworfenen Vorstellungen. Es haben sich uns Schriften aus dem Alterthum vorgelegt ohne Namen des Verfassers, ohne aus ihrem Inhalt herzunehmende bestimmte Anzeige der Zeit, aus der sie stammten; — die höhere Critik hat ihrer bald mächtig zu werden gewußt, das Zeitalter, dem sie entsprungen, erkannt, und sie haben ihrem Geiste, ihrem Wesen, dem muthmaßlichen Endzwecke ihrer Vernunft nach aufgedeckt dagelegen. Wenn es bei den geschichtlichen Urkunden der christlichen Urzeit anders ist, so ist dieß im Wesentlichen wohl nicht auf ein Vorurtheil zu schieben, welches den Blick bei ihrer Betrachtung umnebelte — auf eine Auctorität, die sich die freie Forschung und Prüfung unterwürfig machte — auf eine Scheu, mit den vielleicht erlangten Resultaten freier Forschung hervorzutreten. Es hat nie an Freigeistern, noch an Feinden des Christenthums gefehlt, die ein lebhaftes Interesse haben müßten, dasjenige, was über ihre Mitwelt zu ihrem großen Aerger eine so hohe Gewalt übte, ins Licht der Wahrheit zu ziehen, und wenn sie es vermocht hätten, mehr als absprechende Urtheile abzugeben. Der Staat und die Kirche haben die Verbreitung freimüthiger Ansichten wohl erschweren, aber nicht ganz hindern können, um so weniger, wenn sie sich als probehaltig bewährt hätten, da sie denn unfehlbar wie ein kleiner Brand unwiderstehlich in ein großes Feuer sich über die Erde verbreitet haben würden; wie denn auch bekannt ist, daß zu der Zeit, als die Kirche jede freiere Aeußerung unter eisernem Druck zurückhielt, gegen das Ende des Mittelalters bei den Päpsten in dem höhern katho-

lischen Klerus selbst der höchste Unglaube bei der größten Sittenverderbniß im Stillen umherschlich. — Wie offen, wie empfänglich, ja, wie entgegenkommend zur Zeit Voltaire's die gebildete Klasse für Entwicklung befriedigender Ansichten selbst auf Kosten jedes übernatürlichen Antheils bis zum Anfange dieses Jahrhunderts gewesen sind, drückt sich zum Theil noch in der Entgegenwirkung der späteren Zeit aus. Und der Charakter der allerneuesten Zeit kann in dieser Hinsicht gerade so bezeichnet werden, daß Staat und Kirche die Religion unter dem Begriff schützen, daß sie wahr sei, und sich bei jeder, mit echter Wahrheitsliebe angestellten Forschung behaupten werde, zumahl da die Trennung des Gewissens der Religion und des Gewissens der Wahrheit widersprechend sei. — Ja, wenn man sich die Forderung willig gefallen läßt, die von einer Seite nur der gröbste Dogmatismus und der härteste geistige Despotismus scheinen ablehnen zu können, die von der andern Seite aber auch nicht ganz ohne Grund verworfen ist: die Neutestamentlichen Schriften wie Schriften der Profanschriftsteller zu lesen und zu erklären, so ist ihnen auch auf diesem Wege nicht das gesuchte wahre Verständniß abzugewinnen gewesen.

Die bekannte, an die Exegese des N. T. gestellte Forderung, die H. Schrift wie Profanschriften auszulegen, fällt im Allgemeinen mit der Kategorie des B e g r e i f e n s zusammen, und wenn die Philosophie zu Kants Zeiten sagte, man könne und solle Gott nicht begreifen, indem er ein transscendentaler Gegenstand sey, so war dieß einleuchtend. Erhebt sich also eine Einwendung gegen die Behandlung der H. Schrift in der Weise der Schriften der Profanen, so bezieht sie sich nur auf ein Begreifen in der Art, in der Vorstellungsweise, wie weltliche Hergänge und weltliches Schriftwesen überhaupt begreiflich sind. Verwarf die Kirche dieses, so konnte sie es nur, wenn sie über ihre eigene Meinung im Klaren war und wenn sie im Recht bleiben wollte, indem sie — nicht die schlechthin freie Betrachtung ablehnte, welches ein Widerspruch wäre,

sondern indem sie die höheren Begreifungsformeln mitgebracht wünschte, welche denn freilich nicht ohne Erfassung des Christenthums als eines nicht Zeitlichen, und Vorübergegangenen, sondern zugleich Gegenwärtigen, — also eigentlich nicht ohne religiöse Weihe im Geiste vorhanden sein können. Wer diesen Clavis zur Auslegung der N. T. Schriften mitbrächte, dem möchte die Behandlung derselben wie Profanscribenten nimmer gewehrt werden. — Uebrigens ist diese Forderung in ihrem früheren striktern Sinn in der neuesten Zeit durch die Kritik des Lebens Jesu in einem Grade erfüllt worden, daß von dieser Seite wohl Nichts mehr zu wünschen übrig bleibt. Abgesehen jedoch davon, daß sich eben sattsam nach dem Bewußtsein der ganzen theologischen Gelehrtenwelt dargethan hat, daß der Gegenstand von den Kategorien des Verfassers unerreicht blieb, — bezieht sich auch die große Wichtigkeit dieser Kritik mehr auf das Besondere in diesen Geschichtbüchern. Hat sie über das Vorgegangene selbst im Großen, Ganzen, hat sie, worauf es hier ankommt, über die wahre Bewandtniß, die es ursprünglich mit ihnen hatte, ein Licht angezündet? — Auf der andern Seite kann aber auch die kirchliche Ansicht nicht zu einem widerspruchfreien Begriff von denselben Schriften führen, und es ist bekannt genug, zu welchen künstlichen Wendungen der Supernaturalismus bei Manchem, was die Evangelien enthalten, und was sie nicht enthalten, seine Zuflucht hat nehmen müssen.

Machen wir hiebei überhaupt nur die Bemerkung gültig, daß eine Schrift nur dann vollkommen verstanden werde, wenn man den Geist derselben, aus dem sie auch geschaffen ist, verstanden hat. Ja, zum Verständniß mancher Schriften ist der Geist erst der Schlüssel ihres Verstehens überhaupt. Man denke sich poetische Schriften ohne den Dichtergeist, als Prosa verstanden, welch ein ganz anderer verkehrter Sinn! Wie viel Halbheit und Unvollendetes, Unbegründetes, wie viel schielende uneigentliche Aussprüche! Der große Lalande fragte bekanntlich nach Lesung der Athalie von Racine: „Was wird durch

dieses Buch bewiesen? — Also ein Werk voll göttlicher Weisheit und Lehre, ein Werk, worin die hohe moralische Weltordnung in den reinsten Harmonien wiederklingt, enthielt für ihn Nichts, oder schlimmer als dieß, Alles, was man vom Standpunkt der Prosa in der Poesie finden muß. — Wäre denn aber bei den evangelischen Urkunden so gar keine Veranlassung, nach dem Geiste zu fragen? Sind sie in der That so dürre Chronikenprosa? Sind sie nicht wenigstens fühlbar zugleich auf Erbauung berechnet? und glüht nicht ein stilles Feuer der Begeisterung in ihnen? — Welches ist aber näher dieser Geist? Ist er nicht im Stande, in Weise des poetischen Geistes da Weisheit, Wahrheit und Harmonie erscheinen zu lassen, wo eine sächliche Auffassungsweise ohne ihn sich an Widersprüchen beirrt! — Es giebt aber außer dem poetischen Geist auch einen Prophetengeist, es giebt vielleicht einen noch höhern Geist, und jeder hat seine Rechte und seine eigenthümliche Sprache.

Bei einem gleichsam so fließenden Gegenstande, bei einem so nach verschiedenen Seiten hingezogenen Urtheilsausspruche, scheint gegenwärtig die denkende Betrachtung, die von einer Seite das übernatürliche Wesen des Christenthums festhalten will, von der andern der freien Betrachtungsweise der Evangelien ihr Recht geben, sich zu einer Ansicht über diese Geschichtbücher hinzuneigen, die einen Coincidenzpunkt für die verschiedensten Parteien bildet, und daher nicht geringe Verbreitung gewinnen dürfte, die in folgenden Punkten ausgesprochen werden könnte.

1) Die Evangelien ruhen auf einer Grundlage schriftlicher und mündlicher Ueberlieferungen, und sind selber zu einer Zeit verfaßt worden, als keine Augenzeugen der Begebenheiten, von denen sie berichten, mehr am Leben waren. 2) Sie sind nicht in dürrer Chronikenweise, sondern mit religiösem Geiste geschrieben, und die Verfasser waren von der Wahrheit dessen, was sie berichteten, überzeugt, indem die Macht der Wahrheit der Hauptbegebenheiten, die sich ihnen verbürgt hatte, bei ihnen die mythischen und sagenhaften Zusätze übertrug. 3) Die Bestand-

theile der zum Grunde liegenden Ueberlieferungen waren von verschiedener Art. Die, den eigentlichen Kern bildenden, namentlich die Reden Jesu, jene unverfälscht erhaltenen, und sich in den verschiedenen Evangelien im Wesentlichen entsprechenden Worte des ewigen Lebens, sind auf einen Apostolischen Ursprung zurückzuführen, wie denn die ältere Kirchengeschichte ausdrücklich solcher Aufzeichnungen durch einzelne Apostel Erwähnung thut. — Auf diese Weise scheiden sich nun nicht allein die historischen Data jener Ueberlieferungen, indem ein Theil als wahrhaftige Thatsachen, ein andrer als Zuthat der Sage und mythische Ausbildung anzusehen wäre, sondern auch die dogmatischen Begriffe, indem gleichfalls ein Theil derselben als das Wesen des Christenthums selbst ausdrückend anerkannt, ein andrer als Selbsterzeugniß des über das Christenthum weiter philosophirenden Geistes ausgeschieden werden mußten; und es eröffnet sich hierdurch wieder eine ganz neue Kritik, die von der unsichersten Art sein würde, wenn nicht unsre oben versuchte Erörterung der apriorischen Wahrheit des Christenthums sowohl von Seite der Thatsachen als des Dogma's das Wesentliche beider Art dem Zweifel entzöge. —

Es liegt nicht in unserm Zweck, diese Sätze, in denen sich eine neuere Ansicht von den Evangelien auseinander legt, sorgfältiger zu betrachten, und was sich zu ihrer Rechtfertigung, und was sich zu ihrer Widerlegung ausführen ließe, geltend zu machen. In unserm Zusammenhange, und im Fortschritt unsres Raisonnements haben wir nur zu bemerken, daß man mit ruhiger Zuversicht dem Ausgange dieser Forschung entgegensehen kann. Denn da der Geist, der das Christenthum gegründet, seinen Zweck durch diese Schriften erreicht hat, indem das Christenthum durch dieselben fortgepflanzt und erhalten ist, so ist zu schließen, daß sie auch — wie ihre vorerwähnte nähere Beschaffenheit auch sein möge — zweckmäßig gewesen sind; — welches denn ohne eine würdige Entstehungsweise derselben, und ohne daß ihr Inhalt den unverfälschten Kern göttlicher Wahrheit darbot, nicht zu begreifen seyn dürfte. —

Ueber die philosophisch-theologische Theorie des Dr. Strauß, Verfasser des Lebens Jesu.

von

Dr. Friedrich Vorländer.

Nachdem der erkennende Geist im Zeitalter der Reformation seine Freilassung von dem Buchstaben des Kirchenglaubens erkämpft hatte, dauerte nichts desto weniger seine Pietät gegen den frühern Herrn, die sich freilich an das Heiligste knüpfte, noch längere Zeit fort; er wagte es noch nicht, als eine selbstständige Macht ihm gegenüber zu treten: wie ward noch Spinoza's freisinniger tractatus theologico-politicus verketzert! Und Ein Jahrhundert später, im Zeitalter der Aufklärung, durfte schon der frühere Sklave es wagen, sich über den frühern Herrn zu stellen! Die negative Philosophie von Kant bis Hegel kehrte das frühere Verhältniß ganz um; das erkennende Vermögen wollte keine Autorität mehr dulden und vollbrachte jene denkwürdige idealistische Revolution gegen das Object; kein Wunder daß auch der christliche Glaube seine theoretische Gewaltsamkeit erfahren mußte. Schon Kant stellte entschieden den Vernunftglauben über den Kirchenglauben und ganz unabhängig von demselben; Christus ward „ein moralischer Lehrer" und was über Moral hinausging, als Schwärmerei angesehen. Seine Lehre wirkte tief auf die Zeit ein und es entwickelte sich die rationalistische Richtung der deutschen Theologie, welche den Kirchenglauben zum Vernunftglauben umzubilden strebte. Fichte's und Schelling's Systeme übten ihrer Natur nach keinen besondern Einfluß auf die Theologie, wohl aber das Hegelsche,

welches vorzugsweise der Betrachtung des menschlichen Geistes sich zuwandte. Dieses letztre aber suchte sich in eine andere Stellung zum Kirchenglauben zu setzen, als der gewöhnliche Rationalismus; blieb dieser sich des Gegensatzes zur Orthodoxie bewußt, so suchte sich dagegen dieser absolute Vernunftglauben in Marheinecke's Dogmatik zugleich als orthodox darzustellen; die spekulative Theologie, heißt es, stellt denselben Inhalt in Form des Wissens dar, den die gewöhnliche Orthodoxie nur vorstellt. Es ist nicht zu leugnen, daß die Auflösung dieses Gegensatzes durchaus im Sinne des Hegelschen Systems war, welches ja überall den Gegensatz zwischen Subject (Geist) und Object als aufgehoben darstellt. Allein, daß hierdurch dieser Gegensatz nur abstrakt verhüllt, nicht positiv und thatsächlich versöhnt ist, das mußte, wie in der Philosophie überhaupt, so auch hier zum Vorschein kommen. Auf dem Gebiete der Philosophie brachten es Weiße, Braniß und am Bestimmtesten und Umfassendsten der jüngere Fichte zum Bewußtsein, indem sie die Nothwendigkeit nachwiesen, ein von diesem Standpunkt unerreichbares Positives anzuerkennen; in der Theologie nun hat Strauß auch für weniger scharf blickende Augen den ungeheuren Conflikt dieses Systems mit der positiven Wirklichkeit des Christenthums gezeigt. Denn Strauß geht bei seiner Auffassung des christlichen Glaubens durchaus von dem Standpunkt der Hegelschen Philosophie aus; er hat dies selbst im 3. Heft der Streitschriften dargelegt, und wer jene Philosophie kennt, wird sich auch in der vorliegenden Kritik davon überzeugen können. Seine Lehre unterscheidet sich nur dadurch von der der übrigen Hegelschen Schule, daß er mit klarerm Bewußtsein jenen Gegensatz nicht verhüllt, vielmehr mit rücksichtsloser wissenschaftlicher Consequenz denselben darstellt. Was in der Religionsphilosophie Hegels bald ausgesprochen, bald versteckt wird: daß Christus als der erlösende Sohn Gottes Produkt der Gemeinde, der Kirche sei, nicht aber wirkliche göttliche Thatsache, da ja „wenn man das Christenthum auf die erste Er„scheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geistlo-

„sigkeit gebracht wird“, dies ist es, was Strauß unumwunden lehrt und in seiner Kritik durchzuführen sucht. Bei Hegel und Marheinecke drückt die junge vornehme spekulative Theologie ihrem zwar geringen, aber welthistorisch geltenden Bruder, dem Kirchenglauben, freundlich die Hand; bei Strauß dagegen muß der letztere sich gefallen lassen, sich seine unächte, stück- und gliedweise Geburt vorerzählen zu hören, und nachdem er die Mythen alle vernommen, wird ihm von der jungen Schwester zugemuthet, in dem dialectischen Kessel der absoluten Methode sich abkochen zu lassen, damit sie allein, die wahre Idee, zu herrschen vermöge. Diese verletzende Zumuthung ist nun freilich mit großem Nachdruck zurückgewiesen worden, allein die spekulative Theologie appellirt an die Wissenschaft, beruft sich auf ihr philosophisches Recht; sie hat den Kampf vom theologischen auf das philosophische Gebiet gespielt.

Die bisherigen wissenschaftlichen Gegner bekämpft Strauß im 3. Heft der Streitschriften, in drei Klassen getheilt: die erste orthodoxe der evangel. Kirchenzeitung folgt ihm gar nicht in sein philosophisches Gebiet; die zweite der Hegelschen Schule folgt ihm, aber widerlegt ihn nicht; es wäre dies freilich auch keiner der geringsten Widersprüche dieses Systems, wenn irgend ein Theil desselben zugleich von demselben Standpunkt aufgestellt und widerlegt werden, also zugleich gelten und nicht gelten könnte; die dritte positive Richtung der „theologischen Studien und Kritiken“ hat ihm Treffendes entgegnet, jedoch nur kurz, auf theologischem Boden, die Defensive beibehaltend.

Es wird daher keineswegs überflüssig erscheinen, daß wir die philosophischen Fundamente, worauf jene negative Theologie ruht, einer Kritik unterwerfen. Genau genommen würde uns diese auf das Hegelsche System in seinem ganzen Umfange zurückführen; indeß sind die Grundvoraussetzungen, um welche es sich hier handelt, auch für sich verständlich und wir können ja den Verfasser des Lebens Jesu nur für das theoretisch in Anspruch nehmen, was er selbst ausgesprochen hat. So stellt sich z. B. Strauß hierin von vorn herein in einige Opposition mit

dem Hegelschen Systeme, daß er zwischen allgemeiner philosophischer und factischer Wirklichkeit unterscheidet; obgleich er diesen Gegensatz in Beziehung auf die Philosophie nicht konsequent festhält. Denn wir lesen Streitschrift 3. Heft S. 73: „Ob nun diese Einigung (mit Gott) in Christo wirklich Statt „gefunden, kann nur historisch, nicht philosophisch entschieden „werden; selbst daß überhaupt irgend einmal ein solcher Mensch „in der Geschichte auftreten müsse, das läßt sich nicht apriorisch darthun: wenigstens ist der Satz: das Wesen der Idee „schließe gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als In„dividuum, als dieses einzelnen Menschen in sich, von der „Hegelschen Schule nur hingestellt, nicht bewiesen worden." Und kurz vorher behauptet Strauß mit andern Worten das Gegentheil: (S. 68) „Nämlich nicht ob dasjenige, was die „Evangelien berichten, wirklich geschehen sei, oder nicht, „kann vom Standpunkt der Religionsphilosophie entschieden „werden, sondern nur ob es vermöge der Wahrheit gewisser „Begriffe nothwendig geschehen sein müsse oder nicht." Wir dächten: was geschehen sein muß, ist auch wirklich geschehen, und beweist die Philosophie das Eine, so beweist sie auch das Andere; im andern Falle ist das „Geschehen sein müssen vermöge gewisser Begriffe" nur eine nichtsbedeutende Redensart. Wir werden aber sehen, wie Strauß sich auch darin widerspricht, daß er hier der Philosophie keine Herrschaft über das wirkliche Geschehen einräumen will und sein philosophischer Standpunkt dennoch die Negation des wirklichen Geschehens, das Nichtgeschehensein positiv behauptet, wodurch doch offenbar die Sache entschieden und der Philosophie Herrschaft über das wirkliche Geschehen eingeräumt ist.

Um nun die philosophisch-theologische Theorie des Verf. bestimmt zu überschauen, wollen wir zuerst den allgemeinen Standpunkt derselben untersuchen; die nähern Voraussetzungen derselben werden sich uns zweitens in der Kritik der positiv-christlichen Ansicht Schleiermachers zeigen und drittens ausdrücklich ausgesprochen im erwähnten Hefte der Streitschriften,

wobei es sich von selbst versteht, daß wir das der Idee nach Zusammengehörige zusammenstellen.

I. Standpunkt des philosophisch=theologischen Erkennens.

Strauß gibt uns in der Einleitung zu seinem Buche eine Uebersicht der orthodoxen und rationalistischen Kritik; was aber in philosophischer Rücksicht am Nöthigsten gewesen wäre, eine wissenschaftliche Kritik der theologischen Standpunkte vermissen wir ganz und gar. Einige nähere Auskunft jedoch, wie der Verfasser zu seiner Ansicht gekommen, erhalten wir in der Streitschrift. „Mit der Hegelschen Philosophie stand meine „Kritik des Lebens Jesu von ihrem Ursprunge an in innerm „Verhältniß." — „Die wichtigste Frage wurde die, in welchem „Verhältniß zum Begriff die geschichtlichen Bestandtheile der „Bibel, namentlich der Evangelien stehen" — Wir sehen also, die in in der Vorrede seines Buches von dem Verfasser behauptete „Voraussetzungslosigkeit seines Werkes" erstreckte sich nur auf die „gläubigen, unwissenschaftlichen Voraussetzungen"; „der Begriff" d. h. das Hegelsche System oder die absolute Methode ist die wissenschaftliche Voraussetzung; wir werden auch späterhin sehen, wie alle besondern Voraussetzungen sich an dieses System anschließen. Nun möchte zwar Strauß die Anerkennung des „Begriffes" nicht Voraussetzung genannt wissen wollen, denn das wissenschaftliche Bewußtsein muß ja, um zu untersuchen, sich selbst voraussetzen. Freilich: allein der hier als Gesetzgeber oder Richter anerkannte „Begriff" ist eine besondere Form des wissenschaftlichen Bewußtseins. Wodurch hat diese einzelne Form ihr Recht erwiesen, über alle andere Formen in höchster Instanz zu entscheiden? Es bleibt Nichts übrig, als entweder ihre absolute Autorität gläubig vorauszusetzen, was unwissenschaftlich wäre, oder dem wissenschaftlichen Thun des Begriffes kritisch prüfend zu folgen, wozu wir den Leser einladen. Zwar bleibt das Thun des Begriffes „bei Hegel, was diesen Punkt betrifft, im Dunkeln, unentschieden" (S. 57); und

nicht viel besser bei Marheinecke und Göschel (S. 58): „Zwar „gibt sich die Vorstellung und näher die Geschichte, welche wir „auf diesem Wege gewonnen, für eine aus dem Begriffe wie„dergeborne aus; allein dies Vorgeben wird dadurch verdäch„tig, daß an der Vorstellung und Geschichte sich so gar Nichts „verändert, daß sie in allen Theilen die Gestalt beibehalten „hat, welche sie im alten kirchlichen Systeme hatte. Dies führt „unabweislich auf die Vermuthung, daß sie in der That unbe„wegt in ihrer Stelle liegen geblieben, und der angebliche „Durchgang durch das Denken nur ein Blendwerk gewesen sei."

Wir wollen nicht untersuchen, ob bei Hegel und Marheinecke der Begriff wirklich so faul und müssig sich bewiesen habe, als hier behauptet wird. Genug! in Strauß bildete sich „der „Gedanke einer Dogmatik, in welcher nicht bloß, wie in der „Marheinecke'schen, das oberste Fett von dem dialektischen Kes„sel, in welchem das kirchliche Dogma gekocht worden, abge„schöpft, sondern von vorne herein alle Ingredienzen vorgezeigt „und der ganze Proceß vor unsern Augen vorgenommen wurde. „Es sollte zuerst die biblische Vorstellung dargelegt werden; „diese hierauf durch die häretischen Einseitigkeiten hindurch sich „zum kirchlichen Dogma fortbestimmen; das Dogma sofort in „die Polemik des Deismus und Rationalismus sich auflösen, „um, geläutert durch den Begriff, sich wiederherzustellen."

Die Berechtigung zu diesem dialektischen Abkochen des Dogma's sucht Strauß aus der Stellung der Phänomenologie oder Kritik des Bewußtseins im Hegelschen Systeme zu erweisen (S. 65): „Spielt in der Philosophie als solcher die Kri„tik eine Hauptrolle, so wird sie auch in der Anwendung auf „die Theologie nicht fehlen dürfen. — Wie für das Erkennen „überhaupt die sinnliche Gewißheit, sammt deren Object „und Inhalt, der sinnlichen Gegenständlichkeit, den Ausgangs„punkt bildet: so ist für das theologische Erkennen der Aus„gangspunkt die gläubige Gewißheit und deren Gegen„stand, die religiöse Tradition, als Dogma und heilige Ge„schichte. Und der Fortschritt von diesem Anfangspunkte kann

„in der Theologie kein anderer sein, als in der Philosophie, „nämlich der einer negativen Vermittlung, welche jenen Aus„gangspunkt zum Untergeordneten, was für sich nicht die Wahr„heit ist, herabsetzt. Zwischen das Dogma in seiner kirchlichen „Fassung, die heilige Geschichte in ihrer biblischen Erscheinung „einerseits, und den an und für sich wahren Begriff andrerseits, „fällt eine ganze theologische Phänomenologie hinein, in wel„cher es jenen Anfängen des religiösen Bewußtseins nicht bes„ser ergehen kann, als der sinnlichen Gewißheit in der philo„sophischen Phänomenologie."

Ob dieser Straußische Standpunkt „der theologischen Phänomenologie" im Sinne des Hegelschen Systems sei, überlassen wir dieser Schule, zu entscheiden; bei dem Hin- und Herschwanken Hegels in seiner Religionsphilosophie möchte schwerlich auf entschiedene Weise weder für, noch gegen Strauß entschieden werden können. Für ihn spricht, daß die absolute Methode, welche auch in der Phänomenologie herrscht, und von dem Verfasser hier theologisch nachgebildet wird, die einzige wissenschaftliche Behandlungsweise dieses Systems ist; auch ist von Hegel selbst ein Verwandelungs-Proceß in einer Stelle, die Strauß nicht beigebracht hat (Religionsphilosophie II. S. 263), angedeutet, wo vom „Glauben der entstehenden Gemeinde" die Rede ist. „Sie fängt vom Einzelnen an, der einzelne Mensch wird verwandelt von der Gemeinde, wird gewußt als Gott" u. s. w. — Dagegen kann angeführt werden, daß der Inhalt der Phänomenologie bei Hegel irgend ein Objectives oder das Objective überhaupt sei, hier aber ein bestimmter historischer Inhalt, der freilich „zu etwas Gleichgültigem herabgesetzt wird" (S. 68).

Ohne uns in eine Kritik der absoluten Methode einzulassen, die uns zu weit führen würde und an einem andern Orte gegeben worden ist, wollen wir hier Ausgangspunkt, Verlauf und Resultat dieser theologischen Phänomenologie kurz ins Auge fassen.

Der Ausgangspunkt wird genauer charakterisirt (S. 68):

„wie die sinnliche Gewißheit, das Diese und das Meinen im „Verfolge sich als die ärmste, inhaltsleerste Weise des Erkennens „zeigt: so muß auch die gläubige Gewißheit, das Festhalten an „dem gemeinten Diesen, diesem Wunder, dieser Person, über„haupt diesem Ausschnitt aus der übrigen Geschichte und Wirk„lichkeit, als eine verhältnißmäßig dürftige Form des religiö„sen Lebens erkannt werden. Wie das Hier in anderem Hier, „das Jetzt in anderem Jetzt sich aufhebt und zum Allgemeinen „wird; so dieses Geschehen in anderem Geschehen, bis es als „allgemeines Geschehen erkannt ist." Diese Theologie beginnt also nicht damit, daß sie das Urchristenthum in seiner Positivität aufzufassen sucht; „sie setzt vielmehr dasselbe zu etwas Gleichgültigem herunter," d. h. aus dem freien Auffassen der göttlichen Offenbarung macht sie „ein Festhalten am gemeinten Diesen" u. s. w., eine armselige Vorstellung und Abstraktion, die wir nicht einmal als eine „dürftige Form des religiösen Lebens" anerkennen können. Wäre das Urchristenthum weiter Nichts, als das, für was diese Theologie es nimmt, so könnte es möglicherweise nur ein Anstoß, ein Reiz gewesen sein für die Entwicklung unsers Christenthums; warum dann auf diesen „gleichgültigen" Anstoß noch einen Werth legen? warum ihn nicht lieber im dialektischen Kochkessel verdampfen lassen? und das größte Wunder ist, daß derselbe nicht längst vergessen ist. Strauß wirft S. 166 seinem Gegner Dr. Müller Verfälschung seiner Ansicht vor, weil er ihm vorgeworfen, daß nach seiner Lehre das bloße spekulative Erkennen das wahrhaft religiöse Moment sei. Wir zweifeln nicht, daß Strauß als Mensch und Christ auch christlich hierüber denke, aber nach seiner Theologie ist jene Folgerung nothwendig. Ist das Urchristenthum nur „ein Festhalten am gemeinten Diesen", und wird erst durch die Philosophie der Gegenstand, die heilige Geschichte, „vollkommen verwandelt, aus einem sinnlichen, „empirischen zu einem geistigen und göttlichen" (vgl. Leben Jesu 2. Band geg. d. Schluß), so sind die Apostel kaum Christen zu nennen; sie waren wenigstens dann Bettler im Verhält-

niß zu den Millionären der Hegelschen Schule. Mit dieser Theorie stimmt überein, was der Verf. L. J. II. S. 687 lehrt: „Der gläubigste Christ hat doch die Kritik als verborgenen Rest des Unglaubens oder besser als negativen Keim des Wissens in sich und nur aus dessen beständiger Niederhaltung geht ihm der Glaube hervor, der also auch in ihm wesentlich ein wiederhergestellter ist.“ Hiernach ist der Glaube nur ein relatives Fürwahrhalten, ein kalter reflektirter Gedanke, nicht eine innere Welt des Geistes, nicht eine ideelle freie That, denn dann könnte von „Niederhaltung des Zweifels“ nicht die Rede sein.

Ueber die phänomenologische Fortbewegung jenes dürftigen Inhalts durch die Häresis und andere „Negationen“ hat uns der Verfasser noch keine Aufschlüsse gegeben. Soll derselbe zugleich die kirchengeschichtliche Bewegung dieses Inhalts darstellen, so fürchten wir, daß die Geschichte und die absolute Methode in einen starken Conflikt kommen; denn die erstere geht nicht vernichtend zu Werke und geht nicht an Abstraktionen fort, wie diese.

Was wird das Ende, das Resultat dieser theologischen Phänomenologie sein? Wie bei der Hegelschen aller objektive Inhalt in der „Nacht des Selbstbewußtseins versinkt,“ und der Geist auf die „Schädelstätte“ alles Daseins gelangt, zum Sein-Nichts: so auch versinkt hier aller objective Inhalt der christlichen Offenbarung. „Durch dieses Hinausgehen über die sinn-„liche Geschichte zur absoluten wird jene als das Wesent-„liche aufgehoben, zum Untergeordneten herabgesetzt, über welche „die geistige Wahrheit auf eigenem Boden steht, zum fernen „Traumbilde, das nur noch in der Vergangenheit und „nicht wie die Idee in dem schlechthin sich gegenwärtigen Geiste „vorhanden ist.“

Der ganze Proceß dieser Wissenschaft besteht also darin, daß der Begriff aus einem gleichgültigen dürftigen Inhalt einige Abstraktionen aufnimmt, diese allerlei Negationen durchgehen und sich in Phänomene ausbreiten läßt, zuletzt aber Alles in der Einen Idee vernichtet. Kann das der wahre Begriff der

Wissenschaft sein, welche statt Dasein zu enthüllen, zu offenbaren, dasselbe vernichtet, auflöst? In der That das ist mehr als eine gläubige Voraussetzung (im Straußischen Sinne „gläubig" gefaßt), es ist eine Voraussetzung, die allem wirklichen Wissen Hohn spricht.

Ehe wir diese Vernichtungs-Theorie zu ihren nähern Voraussetzungen begleiten, sei uns erlaubt, Einiges zu erörtern, was dieselbe von dem positiven Standpunkte Schleiermacher's denkt. Denkt! sagten wir, aber mit Unrecht, sie hat sich diese Mühe wohl nicht genommen. Strauß nämlich bemerkt hierüber nur Folgendes (S. 60): „Schleiermacher ging von „einer Construktion der Person Christi aus dem christlichen Be„wußtsein aus: was auf mich nur den Eindruck einer kriti„schen Voraussetzung machen konnte." Hätte der Verfasser sich die Mühe genommen, Schleiermacher's Lehre wirklich aufzufassen, so wäre es bei diesem Eindruck nicht geblieben. Schleiermacher verlangt, eben so wie Neander und die übrigen kirchlichen Theologen, zur Auffassung der Person Christi das religiöse Bewußtsein als Organ, vermittelst dessen geschaut werde. Das wäre allerdings eine gläubige Voraussetzung, die der Verfasser von vorn herein als unwissenschaftlich abweist, aber es fragt sich, mit welchem Rechte.

Will der Geist in der Natur irgend einen Gegenstand erkennen, so muß er sich nothwendig der Vermittelung der natürlichen Organe bedienen; will er einen Gegenstand der menschlichen Vernunft in der Welt auffassen, so muß er sich ebenfalls der entsprechenden Organe, Sinne bedienen. Willst du z. B. irgend ein Kunstwerk erkennen, so mußt du nothwendig deinen Kunstsinn in dieser Sphäre ausgebildet haben, und nur vermittelst desselben vermagst du das Kunstwerk zu erkennen; hast du denselben nicht in dir ausgebildet, so kannst du freilich allerlei kluge Reflexionen über das Kunstwerk machen, aber nur über die Schale, nicht über den Kern. Eben so können wir nur in so fern eine sittliche That erkennen und würdigen, als wir selbst den sittlichen Sinn, das sittliche Vernunftorgan ausgebildet

haben. Wie könnte es anders auf dem religiösen Gebiete sein! Daß nun dies auf dem Vernunftgebiete nicht eben so anerkannt ist, wie auf dem Naturgebiete, erklärt sich leicht daher, weil die Vernunftsinne nicht so entschieden und positiv allgemein ausgebildet sind, wie die Natursinne; allein diejenigen, in denen diese Sinne entschieden ausgebildet sind, können dies unmöglich läugnen wollen. Wie diese Vernunftsinne erwachsen, sich zu einander und zum Wissen verhalten, darüber verweisen wir auf unsere demnächst erscheinende Schrift, weil unsers Wissens dieser Gegenstand noch nirgendwo in klarem Lichte dargestellt worden ist. — Jene gläubige Voraussetzung ist also keine unkritische, sie ist eine eben so nothwendige, als daß du deine Augen öffnen mußt, um das Licht zu sehen. Nach der Straußisch-Hegelschen Auffassung dagegen steht der Geist ohne Organ (d. h. das todte Abstraktum) dem Gegenstand gegenüber, was vermag nun dieser blos „denkende" Geist? Nichts als einen Reflex, einen Schatten von sich selbst am Gegenstande hervorzurufen, ein „gemeintes Dieses"; mit diesem abstrakten Reflex nun würde der erkennenwollende Geist nicht vom Fleck kommen, hätte er nicht anderswärts gewußte Substanz, Geschichte vor sich; in diese hinein läßt er nun jenen Reflex sich einphänomenologisiren, bis die Eine Idee zuletzt diesem Schattenspiel ein Ende macht. In der Wirklichkeit gilt ein solches leeres Negiren und Verwandeln nicht; da muß der Geist vermittelst der Natur- und Vernunft-Sinne den Gegenstand offenbaren, Dasein produciren und zwar immer nur Einzelnes aus und in einer positiven Totalität.

Folgen wir indeß zunächst der theologischen Theorie unsers Verfassers, wie sie sich in der Kritik der positiven Ansicht Schleiermachers entwickelt.

II. Argumente gegen die positiv-christliche Ansicht Schleiermachers.

Schleiermacher behauptet in seiner Glaubenslehre in den Lehrstücken von der Person Christi die Urbildlichkeit des Erlösers

und spricht dieselbe §. 94. folgendermaßen aus: „Der Erlöser ist allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war." Hiergegen nun läßt sich Strauß Kritik vernehmen (II. S. 715 ff.): „Schmidt bemerkt mit Recht: „auch das Gottesbewußtsein sei in seiner Entwicklung und Er„scheinung den Bedingungen der Endlichkeit und Unvollkommen„heit unterworfen, und wenn auch nur in diesem Gebiete das „Ideal in einer einzelnen historischen Person als wirklich aner„kannt werden soll, so kann dies nicht geschehen, ohne die Ge„setze der Natur durch Annahme eines Wunders zu durchbre„chen. — Zwar soll nun das Wunderbare nur auf den ersten „Eintritt Christi in die Reihe des Daseienden beschränkt wer„den, und seine ganze weitere Entwicklung allen Bedingungen „des endlichen Daseins unterworfen gewesen sein: aber dieses „Zugeständniß kann den Riß, der durch jene Behauptung in „die ganze wissenschaftliche Weltansicht gemacht ist, nicht hei„len. — Braniß besonders hat geltend gemacht, daß es den „Gesetzen aller Entwicklung zuwider wäre, den Anfangspunkt „einer Reihe als ein Größtes zu denken, und also hier in „Christo, dem Stifter des Gesammtlebens, das die Kräftigung „des Gottesbewußtseins zum Zweck hat, die Kräftigkeit dessel„ben als schlechthinig vorzustellen, was doch nur das unend„liche Ziel der Entfaltung des von ihm gestifteten Gesammt„lebens ist." Diese Argumentation beruht offenbar nur darauf, daß zwischen dem Gottesbewußtsein als freier ideeller That der Person, und demselben in seiner weltlichen Entwicklung nicht unterschieden wird. Es ist hier nur von dem Gottesbewußtsein in der ersten Beziehung die Rede. Als freie ideelle That aber, welche eben so wohl göttliche Offenbarung ist, kann unmöglich das Gottesbewußtsein an Bedingungen geknüpft sein; denn dann wäre es ja eben nicht freie persönliche That. Der menschliche Geist vermag in jedem Augenblick ganz fromm und gut zu sein, denn er ist frei. Kein „Naturgesetz" fordert von uns,

daß wir, dieser göttlichen Freiheit entsagend, der willkührlichen Lust und hiemit der Sünde uns dahin geben; denn thäten wir das, durch ein Naturgesetz gezwungen, so hörte die willkührliche That auf, Sünde zu sein; unmöglich kann uns ein Naturgesetz zur Sünde führen. Es wird also auch kein Naturgesetz durchbrochen und kein Riß in die Weltansicht gemacht, wenn behauptet wird, daß Christus jene göttliche Freiheit des Geistes nicht durch Sünde und Willkühr befleckte. Andererseits kann von einem quantitativen Abmessen des Freien und Göttlichen nicht die Rede sein, denn nur das Weltliche kann quantitativ bestimmt werden. Nun ist aber das Gottesbewußtsein nothwendig mit einem weltlichen Bewußtsein geeint, und war dieses bei Christo unvollkommener, als wie es sich später entwickelte, so wird, könnte man meinen, das Gottesbewußtsein auch an dieser Unvollkommenheit Theil nehmen müssen. Indeß die Vollkommenheit des Weltbewußtseins ist eine zwiefache, eine intensive der Idee und eine extensive der Substanz. War nun auch Christi Bewußtsein in der letzten Beziehung unvollkommen, so war hierdurch jene ideelle göttliche Vorbildlichkeit und Freiheit nicht im Mindesten bedingt und getrübt.

Diesen Punkt indeß beleuchtet unser Kritiker ebenfalls genauer: „Zwar gibt Schleiermacher zu: die Bedingtheit und Unvollkommenheit der Verhältnisse Christi, die Sprache, in welcher er sich ausdrückte, die Nationalität, innerhalb deren er stand, habe auch sein Denken und Thun afficirt, aber nur die Aussenseite: der innere Kern desselben sei dennoch wahrhaft urbildlich gewesen und wenn nun die Christenheit in ihrer Fortentwicklung in Lehre und Leben immer mehr jene temporellen und nationalen Schranken niederwerfe, in welchen Jesu Thun und Reden sich bewegte, so sei dies kein Hinausgehen über Christum, sondern nur eine um so vollständigere Darlegung seines innern Wesens. Allein, wie Schmidt gründlich nachgewiesen hat, ein geschichtliches Individuum ist eben nur das, was von ihm erscheint, sein inneres Wesen wird in seinen Reden und Handlungen erkannt; zu seiner Eigenthümlichkeit ge-

hört die Bedingtheit durch Zeit= und Volksverhältnisse mit, und was hinter dieser Erscheinung als das An sich zurückliegt, ist nicht das Wesen dieses Individuums, sondern die allgemeine menschliche Natur überhaupt, welche in den Einzelnen durch Individualität, Zeit und Umstände beschränkt, zur Wirklichkeit kommt: über die geschichtliche Erscheinung Christi hinausgehen, heißt also nicht, zum Wesen Christi sich erheben, sondern zur Idee der Menschheit überhaupt; und wenn es noch Christus sein soll, dessen Wesen sich darstellt, wenn mit Wegwerfung des Temporellen und Nationellen das Wesentliche aus seiner Lehre und seinem Leben fortgebildet wird: so könnte es nicht schwer fallen, durch eine ähnliche Abstraktion auch einen Sokrates als denjenigen darzustellen, über welchen in dieser Beziehung nicht hinausgegangen werden könne."

Wie oben von der freien That des Gottesbewußtseins nur die weltliche Erscheinung aufgefaßt wurde, so hier von der freien ungetheilten Persönlichkeit nur die äußere Erscheinung. Was zuerst den Satz betrifft: „ein geschichtliches Individuum ist nur das, was von ihm erscheint," so wollen wir uns an die etwas ungeschickte Form des Ausdruckes nicht stoßen, daß das Eine, ungetheilte Göttliche das sei, was es offenbart; wir geben zu: sein inneres Wesen muß sich in seinen Handlungen offenbaren und daraus erkannt werden. Wir geben zu: die das geschichtliche Individuum offenbarenden Handlungen sind auch bedingt durch Zeit= und Volksverhältnisse; allein daß durch letztere die Eigenthümlichkeit des Individuums bedingt oder konstituirt werde, läugnen wir durchaus; die Eigenthümlichkeit oder Individualität des geschichtlichen Individuums ist sein Charakter, und dieser wird beständig durch freies Wollen bestimmt mitten in den Zeit= und Volksverhältnissen. Was also hinter der äußern Erscheinung als das An sich des Individuums zurückliegt, ist nicht: die „allgemeine menschliche Natur überhaupt", sondern der Geist, wie er sich frei konstituirt hat und fortdauernd konstituirt, denn das geschichtliche Individuum ist in jedem Moment seiner Offenbarung frei; und

nicht diese freie Individualität ist es, welche durch Zeit und Umstände beschränkt wird, sondern ihre nach Außen gerichtete That, d. h. nicht die vernünftige That, in so fern sie dem freien Individuum angehört, wird beschränkt, sondern dieselbe, in so fern sie in weltliche Erscheinung tritt. Durch die Freiheit aber ist ursprünglich und wird der Geist fortdauernd als Individuum konstituirt; die Individualität ist also die freie Gestaltung des Geistes, folglich nicht, wie Strauß sie auffaßt, „Beschränkung." Die Individualität der Person Christi liegt also nicht im Temporellen und Nationalen, sondern über Zeit und Volk hinaus, in seiner göttlichen Sohnschaft und Freiheit; und hieraus auch muß seine geschichtliche Erscheinung erkannt werden, nicht aus dem Temporellen und Nationalen, welches nur die äußere Substanz derselben bildet; sie muß aus seinen freien und das Göttliche offenbarenden Handlungen, welche Zeit und Volk umbildeten, erkannt werden. Aus seinem Leben also und aus seiner Lehre, welche diese Göttlichkeit und Freiheit, diese absolute Herrschaft des Geistes über das Fleisch lebendig darstellt. Wir können allerdings über das Temporelle und Nationale derselben hinausgehen, indem wir sie unserm weiter entwickelten Weltbewußtsein einbilden und in demselben abbilden, allein wir vermögen diese Lehre in ihrem innern Wesen nur in so fern aufzufassen und darzustellen, als wir diese Freiheit selbst, durch ihn vermittelt, in uns tragen; denn die göttliche Idee, das Wesen ist nicht das, was entwickelt wird, sondern sie ist das entwickelnde, offenbarende Princip, wie es lebendig in die Entwicklung eintritt. Versuche doch einmal der Verfasser, bloß abstrahirend aus den Lehren des Sokrates, eine Ethik aufzubauen, über welche nicht hinausgegangen werden könnte!

Offenbar ist also, daß des Verfassers Argumente gegen die positive Lehre auf Nicht-Anerkennung der positiven freien That und der freien individuellen Persönlichkeit beruhen. Die freie Individualität wurde aufgefaßt als das Wesentliche, „die allgemeine menschliche Natur beschränkend"; diese also d. h.

eine Abstraktion trat an die Stelle der göttlichen Persönlichkeit — eine Lehre, die genauer in der Streitschrift zur Sprache kommt und demnächst näher von uns erwogen werden muß.

III. Nähere philosophisch-theologische Lehre der Straußischen Streitschrift.

Die nähern speculativen Voraussetzungen, die hier in Betracht kommen, betreffen natürlich das Verhältniß des Unendlichen oder der Idee zum Endlichen. Es ist dies, nach Strauß, ein Verhältniß der Immanenz und „hiermit", behauptet er, „ist die Annahme einer speziellen Offenbarung unverträglich" (S. 47); eine unmittelbare göttliche Offenbarung kann nicht von den übrigen abgesondert werden (S. 97) und die Kritik „fordert, daß das Hereintreten des Göttlichen in die Welt „nur ein vermitteltes sein könne" (S. 45). Erwägen wir diese einzelnen Behauptungen genauer, und zwar zuerst den Mittelpunkt derselben, das Verhältniß der Immanenz, welches im Folgenden schärfer bestimmt wird (S. 97): „Keineswegs „halten wir die Erscheinung im Endlichen für unverträglich „mit Gottes Unendlichkeit, sondern nur das vermögen wir nicht, „uns anzueignen, daß das Unendliche in irgend einem einzelnen „Endlichen zur vollen Darstellung gelangen soll. Vom Verhält„niß des Unendlichen und Endlichen haben wir den Begriff, „daß, was im Unendlichen, der göttlichen Idee, ideell, in Eins „gefaßt vorhanden ist, im Endlichen, der realen Welt in die „Vielheit auseinander geschlagen existirt: so daß, wer den Ge„halt des Unendlichen im Endlichen wiederfinden will, nicht „nach einer einzelnen Erscheinung ausschließlich greifen darf, „sondern aus ihrer Gesammtheit jenen Inhalt zusammensuchen „muß." — Wir finden allerdings die Offenbarung Gottes nicht in einzelnen Erscheinungen, sondern in allem Endlichen, also auch die gottmenschliche Offenbarung nicht in Christo allein, sondern auch in den übrigen Christen. Daß sie aber in Christi Person vollkommen war, in den übrigen Christen unvollkommen, wird dadurch nicht ausgeschlossen. Denn es ist ja hier

von der persönlichen freien Offenbarung die Rede und die Persönlichkeit ist doch Eine und für ihre Freiheit nichts Hinderliches da, was ihre volle Darstellung hemmte. Jeder einzelne Mensch muß in sich und für sich die Idee der Menschheit darstellen, sonst würde sie auch nie in der Gesammtheit der Einzelnen dargestellt sein. Wenn wir die Idee erst aus der Gesammtheit der Erscheinungen zusammensuchen sollen, so fragt sich, welche Gesammtheit würde hierzu hinreichen, wenn die Idee nicht schon im Individuum wäre; die bestimmten weltlichen Offenbarungen der Idee führen uns freilich immer auf eine Gesammtheit zurück, allein jede Persönlichkeit schließt auch schon eine Gesammtheit von ideellen Offenbarungen ein. Hier meint nun Strauß (S. 99): „Allein, wenn nur diejenige Idee „als verwirklicht gelten sollte, die in Einem Individuum zur „vollständigen Darstellung gelangt wäre: so würde, die vollständige Verwirklichung der Idee der Gottmenschheit in der „Person Jesu vorausgesetzt, dies die einzige Idee sein, welche „sich der Realität zu erfreuen hätte, da alle andern Ideen, wie „sie Namen haben mögen, sich bequemen müssen, ihre Realität „aus einer Anzahl von Erscheinungen zusammen zu lesen. Ja „selbst der in Rede stehenden Idee müßte, wenn auch Christus „Gottmensch im vollen Sinne gewesen wäre, doch die Realität „abgesprochen werden, wenn keine Realität vorhanden sein soll, „wo, um sie zu finden, das Denken eine Reihe einzelner Erscheinungen zusammenfassen muß. Denn auch in Christo konnte die Gottmenschlichkeit nicht in jedem Augenblicke in der ganzen Fülle „ihres Inhaltes wirklich sein; sondern, um ihre volle Realität „in ihm anzuschauen, müssen wir die verschiedenen Momente „seines Lebens denkend in Eins fassen: so daß auch hier, wenn „jener Kanon gelten soll, die Wirklichkeit der Idee in letzter „Beziehung nur eine gedachte wäre. War aber in Christo, „der Voraussetzung gemäß, die Idee verwirklicht, unerachtet sie „dies in keinem einzelnen Augenblick vollständig war: so kann „sie es auch in der Menschheit sein, wenn sie gleich in keinem „einzelnen Zeitpunkt, Ort und Individuum vollständig zur Dar=

„stellung kommt. — — Dem wahren Realismus ist nicht dieser „oder jener Mensch, sondern das universale der Menschheit das „wahrhaft Reelle, mithin die Verwirklichung der Idee in dieser „die wahre.“

Was nun das Erste betrifft, so fragt sich: welche „Idee“ ist es, die ihre Realität aus einer Anzahl von Erscheinungen sich zusammen lesen muß? Offenbar keine andre als die oben aufgestellte „allgemeine menschliche Natur,“ welche nur, durch Individualität, Zeit und Ort beschränkt, zur Wirklichkeit gelangt.

Diese Abstraktion freilich, welche nichts Geringeres ist als der im Menschen wirklich existirende Gott des Hegelschen Systems, kommt nirgends zur vollen Wirklichkeit; sie ist das „Ueberall und Nirgends,“ das Gespenst des Hegelschen Systems. Diese Idee, welche weder frei, noch persönlich, noch wirklich, mit Einem Worte: welche Nichts ist und doch auch wiederum Alles, was man will, sie ist jenes Selbst, = Begriff = 0 oder Nichts, in welches Alles versinkt und woraus auch wieder Alles hervorgehen soll; sie ist nicht minder das sinnliche Dieses der Hegelschen Phänomenologie als das gemeinte Dieses der gläubigen Gewißheit in der theologischen, wie wir oben sahen, und gelangt überall zu demselben Resultat: das ganze Universum wird in diesen Abgrund phänomenologisch eingesenkt, um auf der andern Seite logisch wieder herauf gehaspelt zu werden. Wenn solche Arbeit nur Etwas nützte!

Gegen die hundertmal wiederholte Beschuldigung, daß das Hegelsche System die Idee zu einem unpersönlichen Abstraktum mache, hört man eben so oft von der Schule vornehm wiederholt (so auch von unserm Verfasser gegen Ullmann S. 149): „Man sollte sich doch endlich in Betreff dieses Systems so weit „orientirt haben, um zu erkennen, wie es die Individualität „als die wesentliche Wirklichkeit des Geistes behauptet.“ Man sollte nur mit solchen Phrasen die Gegner nicht widerlegt zu haben glauben; daß die Idee auch an einigen Stellen als Persönlichkeit genannt und gedacht wird, wissen die Gegner wohl, allein es kommt darauf an, was sie in der Totalität des Sy-

stems ist. Auch unser Verfasser läßt es sich nicht nehmen, die Individualität als wesentliche Wirklichkeit des Geistes zu behaupten, und dennoch behauptet er auch nicht nur durch die ganze bisherige und noch folgende Darstellung das Gegentheil, sondern auch ausdrücklich, wie wir oben sahen, setzt er die Individualität als äußere Beschränkung jenes innern An sich, der allgemeinen menschlichen Natur.

Was das Zweite der obigen Behauptung betrifft, so ist es klar, daß dies nur ein Einwurf gegen des Verf. abstrakte Ansicht ist. Wird nämlich die menschliche Vernunftidee als persönliche, die Naturidee als organische aufgefaßt, so muß derselben auch Wirklichkeit für jeden Moment des Daseins des persönlichen oder organischen Individuums zugestanden werden. Schon im Naturorganismus ist die volle Thätigkeit der organischen Idee in jeder organischen Function und in jedem Moment gesetzt; eben so ist die wirkliche Vernunft des Menschengeistes in jedem Moment seines Daseins wirklich; — wir wenden hier den oben von Strauß behaupteten Satz an: jedes geschichtliche Individuum offenbart das, was es ist, in jedem Momente, nur nach Zeit, Ort und Umständen verschieden in weltlicher Offenbarung. So mußte auch in Christo die Gottmenschlichkeit in der ganzen Fülle ihres Inhalts in jedem Moment wirklich sein; wie hätte sie sonst auch den Versuchungen des Bösen widerstehen können? Daß wir, um ein vollständiges Bild von seiner Persönlichkeit zu gewinnen, die verschiedenen Momente und Richtungen seines Lebens denkend zusammenfassen müssen, warum sollte dies hindern, daß Christus in jeder Richtung, in seinem Thun, in seiner Lehre, in seinem Sterben ganz Gottmensch war? Warum sollte die nach einer Seite hin überwiegende weltliche Richtung das Wesen der Idee selbst affiziren? Im gewöhnlichen Menschengeiste aber ist die Offenbarung der christlichen Idee vollkommener oder unvollkommener, nie ganz vollkommen, nicht weil die wirkliche Idee nicht sich offenbarte, sondern weil der Geist in frei-willkührlicher That sich der sündlichen Willkühr hingiebt.

Nachdem wir nun mit der Immanenz der Idee im Endlichen, wie sie in dieser Ansicht ausgesprochen wird, uns bekannt gemacht haben, schreiten wir zur Prüfung des Satzes: „die „Annahme eines immanenten Verhältnisses zwischen Gott und „Welt ist mit der Behauptung einer speziellen Offenbarung un„verträglich" (S. 47). Genauer ausgeführt wird dies später (S. 97): „Nicht überhaupt gegen die Anerkennung göttlicher „Thaten in der Geschichte sträubt sie sich: vielmehr, weil ihr „alle Geschichte göttliches Thun, Heraustreten des Ewigen in „die Zeit, ist, will sie keiner einzelnen Geschichte κατ' ἐξοχὴν „dieses Prädikat zugestehen. Wohl unterscheidet sie Stufen und „Arten der Manifestation Gottes in der Geschichte, sofern in „einem Theile derselben diese, in dem andern jene Seite des „göttlichen Lebens hervortritt, der geistige Inhalt hier energi„scher als dort durchschlägt: nur läßt sie sich nicht gefallen, „daß irgend eine Partie der Geschichte von allen übrigen als „unmittelbare göttliche Offenbarung von blos mittelbarer, als „heilige Geschichte von profaner, unterschieden werde. Das „ganze weite Feld des Geschehens vor sich, und die Spuren „des Göttlichen auf dem ganzen großen Gemälde erblickend, „kann sie sich nicht überreden, daß es in der Sache selbst liege, „sondern muß es für Beschränktheit des Blicks halten, wenn „aus diesem Ganzen irgendwo ein kleiner Abschnitt gemacht, „und mit einem aparten Goldrähmchen umzogen wird."

Rufen wir uns die oben dargestellte Immanenz der Idee im Endlichen ins Gedächtniß zurück; oben wurde das „Nirgends" hervorgehoben, hier nun wird das „Ueberall" hervorgekehrt. Wir sahen oben die allgemeine menschliche Natur als das überall identische Ansich hinter den Erscheinungen, durch Individualität, Zeit und Ort beschränkt, zur Wirklichkeit gelangen. Stellen wir uns nun das Urbild dieser Idee, Gott, dessen abbildliche Offenbarung ja der Mensch ist, auf dieselbe Weise vor, so wird es leicht erklärlich, warum Gott nach dieser Ansicht sich nicht speziell offenbaren kann. Diese Idee i st überall offenbart, allein sie offenbart s i ch wirklich nirgends; warum? weil sie Abstrak-

tum, keine freie Persönlichkeit ist. Denken wir uns aber Gott als freie Persönlichkeit, wie auch diese Philosophie zuweilen die Idee denkt und „behauptet“, so ist nicht einzusehen, wie die spezielle Offenbarung der immanenten allgegenwärtigen widerstreiten sollte. Auch die menschliche Persönlichkeit steht ja zu ihrer Offenbarung, der Welt des Bewußtseins, im immanenten Verhältniß; überall ist die Persönlichkeit, wo dies Bewußtsein ist und dennoch vermag sie sich in jedem Moment frei und speziell zu offenbaren und der göttliche individuelle allmächtige Geist sollte nicht speziell sich zu offenbaren vermögen? Eben so ist es mit der „Forderung der Kritik, daß das Hineintreten des Göttlichen in die Welt nur ein vermitteltes sein könne.“ Niemand, wer nicht etwa den Geist als eine determinirte Maschine denkt, wird in Abrede stellen, daß die freien Handlungen des menschlichen Geistes nur äußerlich, in ihrem Hervortreten nach Außen, nicht aber der ideellen That nach, vermittelt sind; wie wäre es denkbar, daß die göttlichen Offenbarungen durch das Endliche schlechthin vermittelt und determinirt seien? Es ist diese Ansicht offenbar eine solche, die nur auf dem Standpunkt Spinoza's möglich ist.

Durch Behauptung einer speziellen Offenbarung wird keineswegs ein fester Unterschied zwischen unmittelbaren und mittelbaren göttlichen Offenbarungen statuirt; jede solche Offenbarung ist eine unmittelbare, in so fern sie göttliches Thun ist, eine mittelbare, in so fern sie in der endlichen Natur- und Vernunft-Ordnung wird; diese endliche äußere Vermittlung wird auch in Beziehung auf Christus nicht bestritten.

Da die Existenz der Idee im Hegelschen Systeme so abstrakt als das Allgemeine, Identische „diese Punktualität“ aufgefaßt wird, so fehlt es derselben nicht nur an Freiheit und Persönlichkeit, wie wir bisher sahen, sondern auch an natürlicher Wirklichkeit; sie vermag auch nicht die Natur zu beleben; diese bleibt ein „Aeußerliches, Anderes, Nothwendiges, Zufälliges“, und der Geist steht ihr gegenüber als ein schlechthin Innerliches. So fehlt es im Hegelschen System der leben-

digen Natur an der Idee und andrerseits dem menschlichen Geiste an seiner Natur, d. h. an der geistig-organischen natürlichen Substanz, in welcher er seine irdische Offenbarung hat. Alles, was im Hegelschen System nicht das Selbst ist, steht diesem als ein Aeußeres gegenüber. Es ist also diesem System unmöglich, den Geist in seiner freien Herrschaft über das Fleisch darzustellen, was die wesentliche Forderung des Christenthums ist, denn das Aufnehmen des Geistes in das Selbst ist hier überall ein dialektisches Vernichten des Objects d. h. ein Produziren von abstrakten Reflexen, nicht ein natürliches organisches Bilden des Gegenständlichen. Deshalb gestattet denn auch Strauß dem Wunderbegriff keine Geltung, „weil er den Begriff „der Natur selbst aufhebt; der Begriff der Natur ist aber nicht „schlechtweg nur eine von Gott abhängige Existenz, sondern „derselbe in der Form der Unabhängigkeit, der Geist in der „Form des Andersſein, der äußern Nothwendigkeit und Zufäl„ligkeit, zu sein.“ Es fragt sich: was sollen wir uns bei dieser „Form der Unabhängigkeit“ denken? Die Natur ist von Gott abhängig, erscheint aber unabhängig? Dann wäre noch immer denkbar, daß Gott wirklich unmittelbar auf sie einwirkte, wir aber die Wirkung nicht als solche bemerkten. Der Verf. will aber eigentlich die oben berührte unmittelbare Offenbarung Gottes ausschließen; er will „keinen Riß in die Naturordnung“ gemacht wissen (S. 45) durch Abhängigkeit der Naturordnung von Gott; dann aber ist die Naturordnung auch wirklich eine von Gott unabhängige Existenz, denn Gott ist dann in seinem Thun an sie gebunden, durch dieselbe determinirt; eine Lehre, die wir oben schon berührten, die, wie die übrigen, an die abstrakt gedachte Immanenz der Idee im Endlichen geknüpft ist. Der Wunderbegriff kann nur seine Erledigung finden, wenn die Natur als Organ der Idee, in welchem diese sich offenbart hat und fortdauernd sich offenbart, aufgefaßt wird.

An die absolute Abweisung des Wunderbegriffes schließt sich aufs Engste die wichtige „Voraussetzung der historischen

„Kritik: die wesentliche Gleichartigkeit alles Geschehens. Diffe-„renzen, wie sie die Verschiedenheit der Gebiete mit sich bringt, „sind dadurch nicht ausgeschlossen; wo aber vor der Verschie-„denheit die Gleichartigkeit zu verschwinden droht, da regt sich „der Zweifel, und wo die Verwandtschaft mit anderem Gesche-„henen durch die nähere Verwandschaft zu Erdichtetem über-„wogen wird, da entsteht die Wahrscheinlichkeit der Erdichtung" (S. 37). Die Kategorie der Gleichartigkeit ist zu unbestimmt, als daß diese Voraussetzung uns irgendwo als Grundsatz leiten könnte. Was ist gleichartig? Offenbar geht es hier darum, daß alles Geschehende in gleicher Weise auf Gott und auf eine natürlich-vernünftige Ursache zurückgeführt werde, d. h. daß Gott Alles in natürlich-vernünftiger Naturordnung offenbare. Allein diese Gleichartigkeit spricht Nichts aus als das Factum aller Offenbarung. Die Kritik geht weit hierüber hinaus; sie fordert, um ihre Betrachtung darnach zu bestimmen, Gleichartigkeit alles Offenbarwerdens oder Offenbargewordenen für unser Erkennen; sie will das möglicherweise Geschehene oder Nichtgeschehene abmessen an dem, was sie als geschehen weiß, das Ungewußte am Gewußten: gewiß ein Erkenntnißprincip, welches weiter führt, als das Abkochen in jenem dialektischen Kessel; nur bedarf es der genauern Bestimmung und der wissenschaftlichen Methode, und kann nicht als absoluter Maßstab aufgestellt werden; wir können aus dem Gewußten keineswegs den wesentlichen Inhalt des zu Erforschenden bestimmen; das Recht des Gewußten geht nicht weiter, als daß es ausschließt, was ihm widerspricht und dies, wie sich von selbst versteht, in der Sphäre des zu wissenden Gegenstandes. So messen wir, was Welt- und Menschen-Kenntniß betrifft, das uns Erzählte nach dem ab, was wir selbst erlebt haben oder an Andern analog erlebt wissen; treten wir aber in eine neue höhere Sphäre ein, so wird der frühere Maßstab um so unbrauchbarer, je mehr diese Sphäre eine verschiedenartige ist. Ist uns aber, wie hier, nach der Voraussetzung, die Strauß widerlegen will, eine absolut verschiedene Sphäre gegeben, (denn

Christi Freiheit und urbildliche Vollkommenheit unterscheidet sich nicht nur gradweise von der unsrigen) so kann auch hier das von uns Gewußte, Erfahrene, Geschehene nicht als Maßstab für das Geschehene der geistigen Offenbarungen in Christo gelten. Wir können dieselben nur verstehen, in so fern wir uns frei und gläubig zu denselben erheben, dürfen uns aber nie anmaßen, sie durchaus zu durchschauen, weil die Substanz des Gewußten, unserer Erfahrungen, ein inkommensurables Verhältniß zu der Substanz jener Offenbarungen hat. Bestehen wir auf Analogieen, so thun wir das Umgekehrte; wir ziehen die That des absolut Freien herab in die Sphäre der gewöhnlichen, der mit Willkühr gemischten Freiheit.

Denken wir uns das, was Christum vor allen Menschen auszeichnete, nicht als eine gewisse göttliche Substanz in den menschlichen Leib nur äußerlich eingesenkt, (welche Vorstellung ja doketisch ist) sondern als die in jedem Moment innerlich lebendige Kraft, That und Freiheit des Geistes; so mußte in Christo auch eine höhere Herrschaft über den dem Geiste immanenten Natur-Organismus offenbar werden, denn der menschliche Geist vermag sich, irdisch wenigstens, nicht anders zu offenbaren, als in und durch den ihm immanenten Naturorganismus. Was nun vermöge der vorausgesetzten absolut freien Herrschaft des Geistes über das Fleisch habe geschehen können und was nicht; für diese Untersuchung haben wir, wie oben gezeigt, gar keinen Maaßstab im gewöhnlichen Geschehen. Die krankhaften Erscheinungen des Somnambulismus oder die an's Fabelhafte gränzende Körperbeherrschung von indischen Büßern zeigen uns bloß, was die Concentration und der Wille des unfreien Geistes über das Fleisch auszurichten vermag, und können daher nicht als Analogieen im eigentlichen Sinne herbeigezogen werden.

Indeß unser Verfasser selbst, wie er denn überhaupt in der 2. und 3. Auflage seines Werkes und in der Streitschrift einer positiven Ansicht einige Schritte wenigstens näher tritt, wird auch in diesem Punkte zuletzt nachgiebiger; er verzichtet auf

„augenblickliche Begreiflichkeit und vollständige Analogie;“ (S. 151) „dennoch um nicht ins Bodenlose zu fallen und um „die Rechte unsers Denkens zu wahren, wird man wenigstens „so viel verlangen müssen, einen Punkt uns denken zu können, „an welchen, wenn nur erst unsere Kenntniß des menschlichen „Wesens tiefer ginge, das Verständniß einer solchen Erschei- „nung sich müßte anknüpfen lassen.“ Auch diese Forderung ist unstatthaft; denn ein Anknüpfungspunkt zum Verständniß erfordert immer analoge Erfahrung, wäre aber ein Punkt gedacht ohne diese, so würden wir ungewiß bleiben in unserm Verständniß; wir hätten also die Sache im Wesentlichen verstanden, oder wir schweiften im endlosen Felde der Vermuthungen und Möglichkeiten umher. Auch bedürfen wir eines solchen Reflexions-Punktes keineswegs gegen das „Fallen ins Bodenlose.“ Die Rechte unsers Denkens *sind* schon durch die Natur des vernünftigen Geistes selbst gewahrt. Das magische Wunder d. h. dasjenige, welches vorgestellt wird als vollbracht durch den Geist ohne Vermittlung der natürlich-vernünftigen Organe, ein solches Wunder vermag der Geist nur poetisch oder phantastisch, nicht aber in das vernünftige Denken aufzunehmen. Der vernünftige Geist *denkt* überall einen Natur- und Vernunftzusammenhang zwischen dem sich offenbarenden Geiste und dem Object, allein mit dem *Erkennen* desselben ist es etwas Anderes. Die Rechte unsers Denkens sind hinlänglich gewahrt, wenn wir jene christlichen Wunder nur uns nicht als magische denken. Die rationalistische Wunderstürmerei und die Straußische Wunder-Mythisirung sind keine wissenschaftliche Auflösungen der Probleme; sie zerhauen den Knoten, statt ihn aufzulösen, und was ist damit geholfen? Die Theologie bedarf ja dieser Wunder nicht zur Beglaubigung der christlichen Offenbarung; noch viel weniger ist sie, die ohnedem nicht Naturforschung ist, berechtigt, dasjenige, was sie nicht begreifen kann, als nicht existirend oder nicht gewesen vorauszusetzen. Wenn die Hegelsche Schule übrigens behauptet, nicht die Natur sei die Sphäre der Wunder, sondern der Geist, und deshalb das Wun-

der nur als psychologische Vorstellung oberflächlicherweise gelten läßt, d. h. dasselbe auflöst: so ist für jede positive Ansicht klar, daß weder die Natur noch der Geist allein die Sphäre der Wunder ist, sondern der von göttlichen Offenbarungen bewegte Geist im Bilden einer neuen höhern Natur- oder Vernunft-Ordnung.

Blicken wir jetzt auf die durchlaufene Straußische Theorie zurück, so haben wir uns überzeugt, daß die Argumente, womit er die entgegengesetzte positive Ansicht zu widerlegen sucht, auf Nicht-Anerkennung des freien individuellen Geistes, und, was nothwendig damit verknüpft ist, auf einer unnatürlichen, unorganischen Auffassung des Vernunftlebens beruhen. Die zuletzt betrachtete Forderung von Analogieen aber, konnte, wie wir sahen, ebenfalls nur gelten unter der Voraussetzung, die Strauß erst zu beweisen hatte, daß Christus nicht der absolut freie und vollkommene Sohn Gottes war. Alle Grundvoraussetzungen seiner Theorie sind die des Hegelschen Systems; die Grundvoraussetzung der Kritik mußte zwar darüber hinausgehen, denn sonst wäre es schwerlich zur Kritik gekommen; allein sie schließt ebenfalls die andern Grundvoraussetzungen ein und fällt mit diesen.

Wenn nun die negative Ansicht die Berechtigung zu ihrer negativen Grundvoraussetzung nicht nachweisen kann, so fragt sich: ist die positive nicht in demselben Falle? Was nöthigt uns, Christus als absolut frei und vollkommen zu denken? Es steht mit dem Beweis für diese Göttlichkeit des Erlösers nicht anders, als mit den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes. Das Daseiende, Wirkliche muß angeschaut, in seiner thatsächlichen Offenbarung ergriffen werden; wollen wir, hiervon absehend, das Dasein des Daseienden beweisen, so unternehmen wir Unnützes; entweder wir bleiben in einem aprioristischen Zirkel, oder gehen heimlich und unbewußt auf die thatsächliche Offenbarung zurück. Der Beweis knüpft das Dasein des zu Beweisenden an ein als wirklich gedachtes, gewußtes Dasein: dies ist nun hier das Dasein des Offenbarten, Erschei-

nenden überhaupt. Daß diesem ein sich Offenbarendes, Erscheinendes zu Grunde liege, ist nothwendig; wie aber dieses sich Offenbarende zu denken sei: ob es mit Kant als unerkennbares Ding an sich, oder mit Hegel als absolut erkannte absolute Idee angesehen, ob es als Natur überhaupt oder auch als denkende Natur, oder endlich als heilige Persönlichkeit gedacht werden müsse, das liegt nicht in dem sogenannten Beweise; dies wird vielmehr durch den ganzen Vernunft-Organismus des erkennenden Geistes bestimmt. Nur wer die freie und heilige Persönlichkeit in sich selbst anschaut, wird sie auch in Gott und Christo als absolut freie denkend voraussetzen. Wir erkennen das Sich Offenbarende, das Göttliche nur, in so fern es sich uns in uns selbst offenbart, also auch das Christenthum nur, in so fern wir die göttliche Sohnschaft und Freiheit in uns tragen. Dies ist auf gleiche Weise göttliche Offenbarung und freie That. Nur in der freien That erkennen wir Christi Vollkommenheit und die Idee überhaupt.

Gott schuf und schafft den menschlichen Geist ursprünglich frei und vollkommen; dieser aber verliert durch willkührlich-freie That jene göttliche Freiheit, indem er sich in sündlicher Lust den Dämonen der Begierde und des Egoismus hingiebt. Um den Geist zu seiner ursprünglichen Vollkommenheit zurückzuführen, offenbarte Gott seine Natur in einem absolut freien menschlichen Geiste. Wäre diese Offenbarung eine unvollkommene, wäre Christi Selbstbewußtsein seiner menschlichen Vollkommenheit und Sündenlosigkeit ein irrthümliches, nicht aber ein reines Abbild und Urbild der freien That und göttlichen Idee selber; so ist nicht einzusehen, wie das leere Bewußtsein der Idee eine solche Lehre und Kirche allmählig hätte erzeugen können. Wäre Christus der dürftige Anfangspunkt des von Strauß bezeichneten Ideen-Prozesses, nur das „sinnliche Dieses" und das „Meinen" des göttlichen Selbstbewußtseins, so wäre die Kirche ein Product jener dürftigen Reflexe des Selbstbewußtseins; sie wäre nicht ein wiedergebornes Leben, welches die Welt umbildete und hätte zu der jetzigen Zeit ihr

Ende erreicht, denn was sollte den Christen heutiger Zeit noch mit jenem dürftigen Anfangspunkt, mit jenem nur äußern Anstoße gedient sein. Jeder wäre weit mehr sein eigener Erlöser, als Christus dies sein könnte. Daß diese Ansicht wie die christliche Kirche, so auch die Lehre derselben aufhebt, ist offenbar.

Streng und evident beweisen, daß Christus absolut vollkommen war, können wir nicht; allein, betrachten wir sein Leben, seine Lehre, seinen Tod und die christliche Kirche, so erscheint die Voraussetzung, daß er es war, nothwendig. Indem wir uns zu der ungetheilten erblichen Freiheit erheben, müssen wir anerkennen, daß wir dies nur durch die Vermittelung der Kirche und ursprünglich Christi vermögen. Allerdings ist das Aufnehmen der göttlichen Sohnschaft und Freiheit (d. h. der göttlichen Gnade, wie die Kirche sich ausdrückt) unsere freie That; allein überblicken wir unser wirkliches Leben, so müssen wir eingestehen, daß diese ungetheilte göttliche Freiheit nicht ungehemmt durch eigene sündliche That hervortritt. Wäre das Urbildliche in uns schlechthin unsere eigene That, warum offenbarte sich dasselbe nicht fortdauernd ungehemmt in uns? Denn die Möglichkeit oder Fähigkeit, absolut vollkommen und unsündlich zu sein, hat der Mensch durch Christum erlangt; hätte der Mensch nicht die Fähigkeit und Möglichkeit in sich, die Sünde zu unterlassen, so könnte sie ihm nicht als solche zugerechnet werden. Die Möglichkeit der Sündenlosigkeit in uns selbst beweiset uns die Wirklichkeit derselben in Christo. Erst nachdem und weil die That der Erlösung vollkommen vollbracht war, konnte das die Kirche begründende christliche Selbstbewußtsein derselben entstehen. Wie dieses Selbstbewußtsein ohne die That der göttlichen Sohnschaft und Freiheit in Christo selbst ein unbegreifliches und haltloses Phantasma wäre, so ist auch die Auffassung der christlichen Lehre, ohne dieses Urbild der Freiheit in sich aufzunehmen, eher alles Andere als wahres Christenthum. Das Bewußtsein und die Idee ohne die freie That ist nichtig; die Idee ist nur eine solche als realisirtes Thun der freien Persönlichkeit.

Was schon für die gewöhnliche Sphäre unser das Wirkliche so objectiv erfassende Göthe ausspricht (Wahrheit und Dichtung II, 57): „Der Mensch wirkt Alles, was er vermag, „auf den Menschen durch seine Persönlichkeit. — Diese Wirkungen sind es, welche die Welt beleben und weder moralisch „noch physisch aussterben lassen": das gilt auch im vollen Maaße für die höchste Sphäre unsers Lebens, unser Verhältniß zu Gott. Die Idee, die Lehre wirkt auch hier nur in der Persönlichkeit Christi und durch dieselbe. Was dagegen Strauß Idee nennt, den aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zusammengelesenen Begriff, hat sich uns schon von der wissenschaftlichen Seite als eine todte Abstraktion gezeigt; für das Leben selbst ist sie von keinem Werth. Die Idee soll schöpferisch bildendes Princip des Geistes, und in jener Philosophie sogar der schaffende Geist selbst sein: wie könnte aber ein Schaffen Statt finden ohne Liebe? Die Idee der Hegelschen Philosophie aber, wie wir sie oben auch bei Strauß kennen gelernt, kann weder lieben noch geliebt werden, denn dazu ist nur ein Ganzes, in sich Vollendetes d. h. eine Persönlichkeit fähig, nicht aber ein Begriff oder Proceß, oder was Alles sonst noch diese Idee ist. Die Untrennbarkeit der Erkenntniß und Liebe scheint auch Göthe tief empfunden zu haben, wenn im Eingange des Faust das Werdende die Göttersöhne mit der Liebe holden Schranken umfassen soll, indem sie das in der Erscheinung Schwebende mit dauernden Gedanken befestigen. Die christliche Lehre spricht diese Untrennbarkeit überall aus, ist ganz auf dieselbe gebaut und existirt nur in ihr. Erheben wir uns zu der Anschauung, wie Christus, der einfache Menschensohn, aus Liebe zum göttlichen Vater, frei und unbefleckt bis zum Tode seinen Willen erfüllt: so lebt unser Geist in einer höhern Sphäre; es zieht ihn mit liebender Gewalt, abzuschütteln die Knechtschaft jener irdischen Dämonen und Christo nachzufolgen.

So ist denn in der jetzigen Zeit mehr als je die Philosophie mit der Theologie zerfallen; der erkennende Geist hat dem Kirchenglauben jenen Despotismus, den er selbst im Mit-

telalter erduldete, nach Möglichkeit vergolten; nur kann der letztere nicht von langer Dauer sein, und Strauß Werk hat das Verdienst, den Bruch beider und dadurch auch die zu erringende Selbstständigkeit beider beschleunigt zu haben. Wie aber soll diese zu Stande kommen? Viele ohne Zweifel sind der Meinung der evangelischen Kirchenzeitung (1836, Juni, 386): „Der Glaube muß der Spekulation gewisse Gränzen setzen; er darf ihr nicht gestatten" u. s. w. —; indeß sollen Gränzbestimmungen und Friedenstraktate zwischen zwei Mächten abgeschlossen werden, die sich negativ zu einander verhalten, so ist dies eine schwierige diplomatische Angelegenheit: der eine Theil sucht den andern listig zu übervortheilen, es kommt zu Machtsprüchen und der Streit ist bald wieder da: eben so Spekulation und Glauben, so lange sie als zwei fremde feindliche Mächte sich einander gegenüberstehen. Die Wissenschaft kann und darf innerhalb ihrer selbst keine fremde Macht dulden, die Kirche eben so wenig. Mit Pacificationen zwischen beiden ist also Nichts geholfen.

Könnte nun die Philosophie, wie W e i ß e will, „frei und auf ihrem eigenen Wege zur Ueberzeugung von den Wahrheiten des Christenthums gelangen", so würde freilich, wenn jede auf ihrem e i g e n e n Wege b l i e b e, keine feindliche Berührung möglich sein, vorausgesetzt daß die Wahrheiten des Christenthums nicht durch andere aufgehoben würden, oder daß die absolute Methode mit den christlichen Wahrheiten übereinstimmen wolle. Allein wir müssen die Möglichkeit eines eigenen, nicht-christlichen Weges zu den Wahrheiten des Christenthums bezweifeln; die Freiheit der ideellen That des Geistes kann wesentlich nur Eine sein, und ein Weg, zu der Wahrheit dieser Offenbarung zu gelangen ohne die ideelle That selbst, kann nicht gedacht werden. Die sinnliche Natur ohne Sinne erfassen zu wollen, ist absurd; eben so die Glaubens-Offenbarungen ohne Glauben.

Und dennoch: soll es ein philosophisches, wahrhaft spekulatives Erkennen geben, so muß dieses auch, seiner Idee nach,

ein ungetheiltes sein; es muß daher auch die Wahrheiten des Christenthums umfassen. Folglich kann das Verhältniß des spekulativen Erkennens zur Religion unmöglich ein indifferentes sein.

Es fragt sich: was bleibt übrig, wenn das Verhältniß der Philosophie zur Theologie weder ein indifferentes sein kann, noch auch die eine die andere als fremde Macht dulden darf? Offenbar nichts Anderes als daß die Spekulation sich in ein positives Verhältniß zur Religion setze. In Gegensatz und Streit gerathen beide nur durch die Prätension des erkennenden Geistes, alle Substanz des vernünftigen Erkennens aus sich selbst zu schaffen, d. h. dieselbe durch ein von ihr schlechthin abgesondertes Denken entstehen zu lassen. Wie dies absolut idealistische Unternehmen überall mit sich selbst in Widerspruch geräth, haben wir an einem andern Orte gezeigt. Der menschliche Geist ist nicht diese absolute Idee der negativen Philosophie, diese Negativität gegen alles Wirkliche; er ist vielmehr die Positivität des Wirklichen; er offenbart alles Wirkliche in Gott, Natur und Welt, indem er das an und für sich Existirende vermittelst der Natur- und Vernunft-Organe in seinen Organismus aufnimmt und dasselbe positiv setzt: dies Thun des Geistes ist daher nicht Schaffen, sondern Bilden des in ihm Gesetzten, aber an sich Vorhandenen. Der Geist existirt auf der Erde nur in diesem ideellen Bilden der Substanz in dem Organismus des Vernunft- und des Natur-Lebens. Folglich muß auch der erkennende Geist, in so fern er ungetheilt d. h. das Einzelne in der Totalität erkennen will, seinen Standpunkt in dieser ideell organischen Totalität nehmen. Ein philosophisches Erkennen, welches von dieser Substanz abstrahirt, oder schlechthin aprioriſch sein will, ist ein getheiltes, der Idee nicht entsprechendes Erkennen oder vielmehr ein leeres Denken. Indem aber das spekulative Erkennen zur Substanz sich ein positives Verhältniß gibt, geräth es darum keineswegs in die Einseitigkeiten und des Getheiltheit der substantiellen Auffassung; denn es nimmt jedes Einzelne sowohl in der substantiellen als

in der ideellen Totalität auf. Dadurch rectifizirt es die bloß substantielle Auffassung, die nicht selten das Object nur von einer Seite her, also einseitig reflectirt, indem es dieselbe im ideellen organischen Zusammenhange zugleich bewährt und verklärt. Das ungetheilte Erkennen ist also nicht Eins und ungetheilt durch die Flucht aus dem Getheilten, aus der Substanz, zum Einen, Abstrakten, sondern es ist Eins und ungetheilt durch die Idee, welche das Getheilte zu einer organischen Totalität bildet.

Zu einer solchen positiven Spekulation braucht denn auch die Theologie nicht in einem feindlichen, negativen Verhältniß zu stehen. Nie zwar darf sie der Religionsphilosophie gestatten, als kirchliche Dogmatik gelten zu wollen; allein die wissenschaftlichen Fortschritte der erstern werden nichtsdestoweniger auf die wissenschaftliche Gestaltung der letztern einen reformirenden Einfluß ausüben. Auf der andern Seite wird sich die Philosophie unabhängig von positiven Bestimmungen der Kirche erhalten; allein was das Wesen der Kirche ausmacht, die ideelle That des in Gott lebenden und liebenden freien Geistes, ist auch der ideelle Ausgangspunkt der Spekulation.

Unsere Zeit ist offenbar im Begriff, eine positive Philosophie hervorzubringen; die idealistische Revolution hat in Hegels Philosophie ihr Endziel erreicht; sie hat den Ruhm sich errungen, daß sie den erkennenden Geist einerseits gegen das auflösende Reflektiren der Skepsis und des Materialismus schützte, andrerseits die Selbstständigkeit desselben gegen die Auktorität des Objekts erkämpfte. Dabei ist jedoch der denkende Geist in den Hochmuth gerathen, das Objekt durch bloßes in allgemeinen Prädikatbegriffen sich bewegendes Denken absolut durchdrungen zu haben. Unser lebendig auftretendes wissenschaftliches Zeitalter kann unmöglich bei diesem formellen Dogmatismus der absoluten Philosophie stehen bleiben und ist bereits darüber hinaus. In der Theologie hat besonders der noch lange nicht genug erkannte und verehrte Schleiermacher einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan; es fehlt nur noch zunächst an einer philosophischen positiven Erkenntnißlehre. Viele ausgezeichnete Denker, worunter Schelling, der jüngere Fichte, Stahl, Weiße die bekanntesten, sind indessen damit beschäftigt, eine solche zu produziren; und alle Zeichen der Zeit deuten auf eine fruchtbare Entwicklung der deutschen Wissenschaft; die positiven Vernunftwissenschaften blühen auf; der Philosophie aber ziemt es, den Reigen zu führen.

Ueber den spekulativen Begriff der Freiheit

von

Professor Karl Philipp Fischer,

mit Bezug auf: „J. P. Romang über Willensfreiheit und Determinismus mit sorgfältiger Rücksicht auf die sittlichen Dinge, die rechtliche Imputation und Strafe und auf das Religiöse ꝛc. Bern 1835."

Des Verfassers Versuch: den Determinismus nach allen Seiten auszuführen und zu rechtfertigen, verdient die Beachtung jedes Denkenden um so mehr, da er diese Theorie mit seltener Gewandtheit und Entschiedenheit durchführt.

Seine Methode oder die „Weise seiner Untersuchung" ist jedoch nur die des reflektirenden Verstandes, nicht aber die der spekulativen Dialektik, indem er, wie er S. 10 selbst sagt, auf keine „systematische Gliederung" Anspruch macht, sondern es nach S. 9. für das dem Zwecke der Allgemeinverständlichkeit Angemessenste hält, „daß er von irgend einem Momente des „gemeinen Bewußtseins ausgehe, nnd dann den Gegenstand in „Beziehung zu der Totalität des Seins und Wissens setzend, „die Untersuchung in freier Gedankenbewegung durchzuführen „trachte."

Die Unvollkommenheit dieser Methode erweist sich in der ersten Abtheilung des Werks darin, daß er vorerst den Freiheitsbegriff in der Form definirt, in der er im „gemeinen Bewußtsein" vorhanden sein soll, und nach der Widerlegung dieser allerdings begriffslosen Vorstellungsweise unmittelbar für das ihr entgegengesetzte Extrem, für den Determinismus sich entscheidet.

Wollte der Verfasser das Lebensbewußtsein der Freiheit dem philosophischen Begriff derselben voraussetzen, so durfte er jenes nicht in der wesen- und geistlosen Form des gemeinen Bewußtseins fassen, sondern er mußte das Freiheitsbewußtsein des religiös und sittlich gebildeten Menschen seiner Untersuchung zu Grunde legen, und wenn er im Verlaufe der Untersuchung zu dem Resultate gekommen wäre, daß der wissenschaftliche Begriff der Freiheit die erkannte Wahrheit des praktischen Freiheitsbewußtseins selbst ist, so hätte er sich zu der vermittelten Einsicht erhoben, daß, wie er S. 12 selbst annimmt, das wahre Wissen dem Glauben nicht widersprechen, sondern ihn nur bestätigen kann.

Dagegen möchten wir aus später zu bestimmenden Gründen bezweifeln, ob die deterministische Freiheitstheorie den Wahrheitsgehalt des religiös-sittlichen Bewußtseins zur wissenschaftlichen Erkenntniß bringt? Schon deshalb, weil des Verfassers deterministische Ansicht das andere Extrem zu der Ansicht des gemeinen Bewußtseins bildet, scheint sie nur einseitiges, dialektisch aufzuhebendes Moment der spekulativen Erkenntniß der Freiheit zu sein.

Nachdem der Verfasser die nach seiner Meinung einzig mögliche und richtige Bestimmung des Freiheitsbegriffes am Schlusse der ersten Abtheilung gegeben hat, setzt er ihn in der zweiten Abtheilung mit seiner Ansicht von „den sittlichen Dingen" und in der dritten Abtheilung mit seiner Theorie von den „göttlichen Dingen" in Beziehung. Allein, wie seine Bestimmung des Freiheitsbewußtseins nicht wissenschaftlich nothwendig ist, so folgen auch seine Bestimmungen des Guten und Bösen nicht aus dem Begriffe des Willens selbst; und dadurch, daß er das Wesen des freien Willens verkennt, bestimmt er auch das Verhältniß des Menschen zu Gott auf eine dem Begriffe der Sache unangemessene Weise.

Der Grundmangel der reflectirenden Methode besteht darin, daß sie nicht den Gegenstand selbst nach den ihm wesentlichen Verhältnißbestimmungen entwickelt, sondern die Kategorieen oder

Reflexionsbestimmungen, nach denen sie urtheilt, äußerlich und unkritisch auf die Betrachtung des Gegenstandes anwendet. Diese Aeußerlichkeit des Urtheilens zeigt sich in des Verfassers Abhandlung in allen Hauptpunkten der Untersuchung.

Unter dem gemeinen Freiheitsbegriff, von dessen Bestimmung der Verfasser ausgeht, versteht er die Ansicht von der Indifferenz oder Gleichgültigkeit des Willens gegen entgegengesetzte Bestimmungen oder Handlungsweisen. „Man nimmt," sagt er S. 19, „durchgängig an, das freie Wesen könne, inwiefern es frei ist, jedesmal ebensogut das ganz Entgegengesetzte thun, als dasjenige, was es thut."

Diese Ansicht bestreitet der Verfasser S. 25 durch die Bemerkung, daß ein Wille „ohne Bestimmtheit, in der seine Wesenheit und Wirkungsweise" gesetzt wäre, ein schlechthin Leeres und Nichtiges wäre, das keine Realität hätte. Durch diese Reflexion fühlt er sich zu der Definition von Freiheit bestimmt, welche Spinoza in dem erwähnten Motto gegeben hat, „und „wornach die Freiheit Selbstständigkeit des Seins und Selbstbestimmung zum Wirken sein soll." „Frei werden wir nämlich," fährt er S. 74 fort, „ein Wesen nennen, inwiefern es „nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit oder Natur „selbstständig aus der innern Mitte seines Wesens heraus „wirkt und thätig ist."

Wie schon bemerkt, ist des Verfassers Determinismus nur das andere Extrem zum Indifferentismus, und deßhalb läßt er sich so wenig wissenschaftlich rechtfertigen, wie dieser: Kommt doch der Verfasser in seiner Definition der Freiheit oder des freien Wesens mit sich selbst in Widerspruch. Er sagt, die Freiheit sei die „Selbstbestimmung zum Wirken," und doch läßt er das freie Wesen „nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit" wirken. Er setzt es mithin in derselben Definition als sich selbst bestimmendes und als an sich bestimmtes. Ein Wesen, welches nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit wirkt, bestimmt sich nicht selbst zum Wirken, indem es ja schon an sich oder seiner Natur nach bestimmt

ist, so daß es im Wirken ursprüngliche Bestimmtheiten nur herausſetzt *).

Ohne es zu wissen, hat der Verfasser in dem Gedanken der Selbstbestimmung, den er inconsequenterweise in seine Theorie aufgenommen hat, den Begriff bezeichnet, durch dessen Analyse sich das Denken sowohl über die deterministische Ansicht, als auch über die indifferentistische erhebt.

Ist nämlich das freie Wesen sich selbst bestimmendes Ich, so ist seine Bestimmtheit durch seine Selbstbestimmung gesetzt, oder sie ist Folge von dieser; das freie Wesen wirkt mithin nicht nach einer ursprünglichen Bestimmtheit. Da nun das wirkliche sich selbst Bestimmen das sich bestimmen Können oder die Möglichkeit des sich Bestimmens voraussetzt, so ist das freie Subjekt an sich als bestimmbares oder bestimmungsfähiges Wesen zu denken. Die Bestimmungsfähigkeit aber ist weder Indifferenz oder abstrakte Unbestimmtheit **), noch ist sie Be-

*) Ein solches Wesen wäre nicht Princip seiner Bestimmungen, sondern es würde die seiner Entwicklung vorausgesetzten Bestimmtheiten gleichsam als Keime durch sein Wirken oder seine Entwicklung nur „auslegen".

**) Nach demselben Irrthume, wonach Hegel in der objektiven Logik, die an die Stelle der Metaphysik treten soll, das unbestimmte und bestimmungslose Sein dem Werden voraussetzt, da doch das Werden selbst das Seinkönnen voraussetzt, indem Nichts wird, was nicht sein kann oder möglich ist, so daß das Werden den Uebergang von dem Seinkönnen zu dem Gewordenen, d. h. zu dem bestimmten Sein bildet; — nach demselben Irrthum geht er in der Rechtsphilosophie §. 5. in seiner Entwicklung des Freiheitsbegriffs von der reinen Unbestimmtheit als absoluter Abstraktion aus. So wenig das reine Sein als Abstraktion des subjektiven Denkens wahrhaftes Princip ist, so wenig ist der Wille an sich oder ursprünglich absolute Abstraktion oder reine Unbestimmtheit, da er vielmehr nur dadurch Princip der Bestimmung oder Besonderung seiner innern Allgemeinheit werden kann, daß seine Unbestimmtheit positive Bestimmungsfähigkeit oder Bestimmbarkeit ist. Die „absolute Abstrak-

stimmtheit, sondern sie ist die Macht (potentia) der Selbstbestimmung. Der Begriff der eigenthümlichen Bestimmungsfähigkeit ist mithin die Wahrheit der extremen, in ihrer Einseitigkeit unwahren Ansichten der ursprünglichen Indifferenz einer- und der ursprünglichen Bestimmtheit andererseits.

Während das an sich, oder wie der Verfasser sagt, seiner Natur nach bestimmte Individuum, das nur nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit wirkt, entschieden unfrei ist, das an sich indifferente Wesen aber in seiner Willenlosigkeit (Gleichgültigkeit ist Willenlosigkeit) gleichfalls sich nicht als frei erweisen kann, ist das bestimmungsfähige und sich selbst bestimmende Ich an sich freies eigenthümliches Subjekt.

Die deterministische Ansicht ist das entgegengesetzte Extrem zu der indifferentistischen. Wenn die erstere Ansicht aller Entwicklung oder allem Wirken eine gewisse Bestimmtheit des Wesens und mithin einen eigenthümlichen Charakter voraussetzt, so daß nach derselben consequenterweise von keiner Selbstbestimmung die Rede sein kann; so denkt sich dagegen die zweite Ansicht das Ich als abstraktes Princip der Selbstbestimmung, welches sich in seiner wesenlosen, rein formellen Freiheit aus Nichts bestimmen soll, und sich mithin ebenso gleichgültig gegen entgegengesetzte Bestimmungen verhält, und ebendeshalb ebensowohl der Freiheit unfähig ist, wie das an sich unfreie innerlich determinirte Subjekt.

tion" ist als „negative Freiheit" oder „Freiheit der Leere" so wenig ursprüngliche wesentliche Freiheit, daß sie vielmehr eine durch die verkehrte Selbstbestimmung gewordene Form desjenigen Willens ist, der wie Hegel ebendaselbst treffend bemerkt, nur zerstören, nicht aber schaffen, oder den objektiven Geist verwirklichen kann. Die wesentliche Allgemeinheit ist so wenig abstrakt oder negativ zu denken, daß sie vielmehr die innere Macht oder Möglichkeit des Wirklichen ist, zu welchem sie sich besondert oder bestimmt. Das Abstrakte und Negative aber ist so wenig das Voraussetzungslose, Ursprüngliche, daß es vielmehr nur als die Leere oder als der Widerspruch des Ansichseienden vorgestellt werden kann.

Allein das Wesen ist nur als innere Möglichkeit oder Macht (potentia) der Selbstbestimmung, und das wollende Subjekt bestimmt sich so wenig abstrakt, oder aus Nichts, daß es in seiner Bethätigung sein eigenthümliches Wesen verwirklicht. Da es aber an sich mächtiges d. h. bestimmungsfähiges und sich selbst bestimmendes Princip ist, so verwirklicht es nicht eine seiner Selbstentwicklung zu Grunde liegende Anlage, sondern was es ist, ist es in seinem Wollen und durch sein Wollen. Wenn der Determinismus die eigenthümliche Bestimmtheit oder den Charakter *) der Entwicklung voraussetzt, der Indifferentismus aber nur eine formelle oder abstrakte Freiheit kennt; so folgt dagegen aus dem Begriffe des sich selbst bestimmenden Ichs, welches an sich Wille ist, daß es durch seine Bethätigung sein eigenthümliches Wesen, d. h. sich selbst als bestimmungsfähiges Subjekt verwirklicht und sich durch diese Selbstverwirklichung seinen Charakter entscheidet, der als entschiedner oder gebildeter Wille bezeichnet werden kann. So lange es sich mithin successiv d. h. von Moment zu Moment theoretisch und praktisch selbst bestimmt, wird es sich seinen Charakter entscheiden oder ist es in der Bildung seines Charakters begriffen, und jede seiner Bestimmungen ist durch eine neue Vertiefung in sich selbst vermittelt, durch welche es seine theoretischen und praktischen Thätigkeiten bestimmt oder hervorbringt. Erst nachdem es sich im Verlauf seiner successiven d. h. zeitlichen Selbstbestimmung seinen Charakter vollständig oder allseitig gebildet hat, ist es nicht mehr wählendes und sich entscheidendes Subjekt, sondern vollendeter Geist, der sich in der Totalität seiner Momente erfaßt und bethätigt.

So weit im Allgemeinen von dem Begriffe der Willensfreiheit. — Der Verfasser konnte aus dem Grunde nicht zu dem wahren Begriffe der Freiheit gelangen, weil er dieselbe nur dem Grade nach von der natürlichen Selbstständigkeit des

---

*) Welcher doch seinem Begriffe nach Resultat der Selbstbestimmung oder Selbstbildung ist.

Seins und der natürlichen Kraft des Wirkens unterscheidet, und das „Geistige" nur als „die höchste Potenz" des Lebendigen betrachtet. Er nimmt mithin an, daß kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Geiste und der Natur Statt finde. Indem er die Kategorieen des Grades und der Kraft unkritischer Weise anwendet, schreibt er schon den Naturdingen Freiheit zu, und die Freiheit des Geistes ist ihm nur in dem „höchsten Grade der Selbstständigkeit des Seins" und der höchsten „Kraft des Wirkens" begründet.

So gewiß aus der allgemeinen Einheit der Welt folgt, daß Ein Princip, und zwar eben der Wille, als die wahrhafte Ursache *) alles Werdens und Seins sich in allen Formen, Stufen und Sphären der Wirklichkeit verwirklicht, so nothwendig ist die Unterscheidung der Gegensätze, des Grades, der Stufe und endlich des Wesens, wenn man sich die Einheit nicht als eine flache Gemeinschaftlichkeit vorstellen will. Je tiefer vielmehr die Einheit ist, desto entschiedener sind die Gegensätze, durch welche sie vermittelt ist; und die Welt ist nur deshalb unendliche Schöpfung, weil sie die höchst möglichen Gegensätze begreift, ohne daß ihre Einheit durch diese Differenzen negirt würde.

Schon die Pythagoräer und nach ihnen Plato bemerkten auf ihre Weise sehr wahr, der quantitative Unterschied könne als bloßer Gegensatz der Anzahl oder des Grades vermehrt oder vermindert, gesteigert oder herabgesetzt werden, ohne daß die Sache selbst eine andere werde, und daß er deßhalb nur in Beziehung auf verschiedene Formen eines und desselben Gegenstandes Statt finde.

---

*) Der Wille ist wahrhafte Ursache alles Werdens und Seins (das Sein ist das Gewordene) weil alles Werden ein sich Bestimmen im allgemeinsten Sinne ist, und mithin ein wirkendes Princip oder einen Trieb sich zu gestalten voraussetzt. Was ist aber der Bildungstrieb anders, als bewußtlos oder real wirkender Wille?

Nimmt man daher an, der Mensch sei in der Scala der Existenzen, von denen jede höhere (S. 77) ein „größeres Maaß von Kraft" habe, nur das „am Meisten selbstständige und sich selbst bestimmende" Wesen, und seine „geistige Energie seien größer, als alle Macht *) der Natur" (S. 78), so übersieht man, daß die Freiheit des Menschen eine wesentlich andere ist, als die Selbstständigkeit des Dings. Eben das, was der Verfasser (S. 78) als Nebensache anführt, indem „auf die qualitativen Differenzen hier nicht Rücksicht zu nehmen sei; — eben dieß, daß sich „in der Menschenseele ein wahres Selbst „in den Punkt der Subjektivität concentrire", ist das Wesentliche oder die Grundbestimmung, wodurch sich die Freiheit des Willens specifisch von der bloßen Selbstständigkeit oder selbst der sinnlichen Willkühr der Naturdinge oder Naturwesen unterscheidet.

Schon die allgemeinen Daseins- oder Lebensstufen sind nicht nur dem Grade nach verschieden, wornach z. B. das Thier von dem Pflanzen- und dieses von dem Mineralreiche nur durch eine höhere Entwicklung oder durch ein größeres Maaß von Selbstständigkeit oder Kraft zu unterscheiden wäre. Wie es schon ein eigenthümliches Princip ist, welches die elementaren Grundstoffe in der Kristallisation des Minerals zu individuellem Dasein vereint und bildet, so ist das Leben der Pflanze, welche sich aus innerem Bildungstrieb selbst organisirt, nicht nur dem Grade der Entwicklung nach, sondern qualitativ als neue Stufe von dem individuellen Dasein des Minerals unterschieden, und das beseelte, d. h. in sich seiende, sein Leben inne werdende und sich aus innerer Willkühr bestimmende Naturwesen oder das Thier unterscheidet sich selbst auf unmittelbare Weise von dem nur lebendigen Individuum oder von der Pflanze. Jede dieser Daseins- oder Lebensstufen erfordert eine neue,

*) Gegen den Sprachgebrauch spricht der Verfasser von einer Macht der Natur, da man sonst nur das geistige Wirken aus einer Macht, das natürliche aber aus einer Kraft oder Gewalt erklärt.

ihrer eigenthümlichen Existenz entsprechende Definition, wenn man über der Einheit den specifischen Unterschied nicht übersehen will.

Mit welchem Rechte kann nun aber das Wesen des Geistes, der sich als naturfreie, unendliche *) Subjektivität selbst bestimmt und erkennt, als „höchste Potenz des Lebendigen" bezeichnet werden, welches selbst in der Bestimmtheit der höchsten Stufe nur eines sinnlichen Selbstgefühls und eines particulären Bewußtseins der Außenwelt fähig ist. Und ist nicht die Freiheit das Wesen des selbstbewußten Willens, so daß nur das selbstbewußte Ich freies Subjekt ist? Daher man nur das Individuum, dessen Selbstbewußtsein gestört ist, als unfrei betrachtet.

Eben dadurch unterscheidet sich das geistige Individuum von dem Naturwesen, daß dieses in der Besonderheit seiner Art oder seiner in der Bestimmtheit eigenthümlichen Natur befangen bleibt, während jenes durch seine Eigenthümlichkeit das Ganze individualisirt, und sich im Verhältniß zum Universum und zu der Gottheit seiner subjectiven Totalität **) oder Allgemeinheit bewußt wird. In dieser subjektiven Allgemeinheit ist das selbstbewußte Ich an sich oder wesentlich freies, d. h. bestimmungsfähiges und wirklich freies d. h. seiner selbst mächtiges (sui compos) Subject.

Wenn wir nun aber, um über dem Unterschiede die Einheit nicht zu verkennen, in dem Willen, als dem wahrhaft ursächlichen Principe das allgemeine Wesen der Wirklichkeit erkennen, so werden wir andrerseits jene qualitativen Unterschiede

*) Diese innere Unendlichkeit wird allgemein als unendliche Perfectibilität anerkannt, welche die Eigenthümlichkeit nicht aufhebt, sondern sie voraussetzt.

**) Das geistige Individuum oder das Vernunftwesen ist subjektive Totalität, d. h. selbstbewußtes Ganzes, indem es die Welt durch sein Dasein individualisirt, und in seinem allgemeinen oder universellen Bewußtsein erfaßt.

nicht übersehen, wenn wir die Natur als den Stufengang betrachten, in welchem der Wille von Moment zu Moment zu sich selbst kommt, ohne daß er sich im Gebiete der Natur als der äußerlichen Voraussetzung des Geistes in seiner subjektiven Totalität selbst bestimmt und erfaßt. Vielmehr ist die höchste Form, in welcher er im Stufengange der Natur, als des objectiven äußerlichen Seins, sich verwirklicht, diejenige, in welcher er in unmittelbarer d. h. selbst natürlicher Weise in sich geht und zu einem sinnlichen Selbstgefühl und Bewußtsein sich bestimmt. Denn der Stufengang der Natur hat die successive Ueberwindung ihrer Aeußerlichkeit zum Zwecke, und an dem Punkte, an welchem, als dem Schlusse der Schöpfung, die Natur als selbstständiges Sein aufgehoben d. h. zum passiven Organ des sein allgemeines Wesen wissenden Willens herabgesetzt ist, hat sie ihren höchsten Zweck, Vermittlung des Geistes zu sein, erreicht. Auf jeder Stufe, auf welcher der die Natur mit bewußtloser Gesetzmäßigkeit bildende Wille wirkt, bestimmt er sich als specifisches Princip in eigenthümlicher neuer Form, und wir haben in dem Vorhergehenden die Bestimmungen und Formen zu bezeichnen gesucht, in denen er aus seiner objektiven Verwirklichung im allgemeinen Werden und Sein der Natur als individualisirendes, als belebendes und endlich als beseelendes Princip in der Bestimmtheit der Stufe und des Moments zu sich selbst zu kommen strebt. Alle Bildung und alles Leben setzt ein bildendes und belebendes Princip voraus, und deswegen sind selbst empirische Naturforscher zu der Einsicht gekommen *), daß ein sich bestimmendes Princip und mithin eben der

*) So bezeichnet z. B. Brandis in seiner Nosologie und Therapie der Kacherien den bewußtlos wirkenden Willen als das Princip aller organischen Processe, und selbst Burdach äußert diese Ansicht theilweise in seiner Physiologie. Da aber die elementaren Naturprocesse die Voraussetzungen und Uebergänge zu den organischen sind, so darf es nicht befremden, wenn auch jene aus einem bewußtlosen Wollen der Natur erklärt werden. Das

Wille in der Natur als Bildungstrieb wirke. Aus der allgemeinen Einheit des sich Bestimmens oder Wirkens folgt, daß selbst in der Natur der Wille thätig ist *), was man ohne die

Anziehen oder Abstoßen sind nur die äußerlichsten realsten Formen der Liebe oder des Hasses, in welchen der in sich seiende Wille auf ideelle Weise wirkt. Nur die Annahme eines bewußtlosen Denkens, nicht aber eines bewußtlosen Wollens, enthält einen innern Widerspruch. Wer sich keinen bewußtlosen Willen denken kann, der kann sich auch keine bewußtlose Zweckmäßigkeit der Organisation denken, die doch allgemein anerkannt wird, indem sie auf das Princip eines Bildungstriebes, d. h. eben eines plastisch wirkenden Willens zurückgeführt wird.

Wenn wir endlich um der Einheit des menschlichen Seins willen behaupten, daß dasselbe Wesen oder Princip, welches in seinem realen bewußtlosen Wollen seinen Körper organisirt und reproducirt, durch seine Rückkehr in sich selbst oder in seinem in sich Zurückgekehrtsein sich selbst inne wird oder erfaßt, und selbst bewußtes Princip seiner ideellen Selbstbestimmung wird und ist, so läugnen wir die wesentliche Differenz des an sich freien menschlichen Willens von dem natürlichen Willen nicht, sondern wir erweisen damit nur, daß der Geist, welcher an sich Wille ist, von der Natur nicht abstrahirt, sondern sie zur Vermittlung oder zum realen Verwirklichungsmittel seines ideellen Lebens bestimmt und herabsetzt.

Das Wesen des Geistes ist so wenig nur graduell von dem in der äußern Natur wirkenden Willen unterschieden, daß er vielmehr als in sich zurückgekehrter freier Wille die Selbstständigkeit seines Wesens durch die Macht erweist, mit welcher er seine durch sein eigenes plastisches Wollen organisirte Natur zum bloßen Verwirklichungsmittel seiner ideellen Selbstbestimmung macht. Hätte aber der Geist seinen Körper nicht in seinem unmittelbaren plastischen Wollen — der Geist ist an sich Wille — selbst organisirt, und würde er ihn nicht durch seine bewußtlose Thätigkeit selbst reproduciren, so wäre er desselben als des wesentlichen Organs seiner ideellen Selbstbestimmung nicht mächtig.

*) Daraus, daß die Natur nicht lebloses Werk Gottes, sondern lebendiges, in allen möglichen Formen und Stufen des Daseins

Natur und den Geist dualistisch auseinanderzuhalten, nicht läugnen kann; um aber den Unterschied des Geistes und der Natur nicht zu verkennen, darf man nicht übersehen, daß der in der Natur nur bewußtlos und mithin nur als Bildungstrieb wirkende Wille nicht geistiger und mithin auch nicht freier Wille genannt werden kann. Willkühr ist das Höchste, wozu es in der Natur kommt; aber Willkühr ist noch keine Freiheit. Obgleich die Natur die nothwendige Voraussetzung und selbst die Vermittlung des Geistes ist, so gibt es doch von der Natur zum Geiste noch weniger einen Uebergang, als die unorganische Natur, d. h. das leblose Dasein in die organische d. h. in das Leben übergeht. Wäre aber, wie der Verfasser annimmt, der Unterschied des Natürlichen und Geistigen ein nur gradueller, so müßte es von jenem zu diesem einen Uebergang geben.

In Folge des Verfahrens, wonach er von der charakteristischen Bestimmtheit und den qualitativen Differenzen abstrahirt, hat der Verfasser auch den Gegensatz des Guten und Bösen auf einen bloß graduellen Unterschied reducirt, und das Gute aus einer höhern, das Böse aus einer niedrigeren Kraft erklärt; und S. 144 sagt er sogar, das Böse bestehe in einem Mangel des Guten, oder in dem Nochnichtgewordensein der Tugend. Das charakteristische Princip des Guten ist die organisirende bildende Liebe, das characteristische Princip des Bösen ist die Selbstsucht und der desorganisirende zerstörende Haß. Abstrahirt man nun in der D e f i n i t i o n des Guten und Bösen von diesen wesentlichen Bestimmungen, wodurch sie sind, was sie sind, so bleibt

sich bestimmendes Ganzes ist, folgt nicht, daß sie absolutes Princip ohne Existenz sei. Im Gegentheil sitzt der reale Wille, welcher in dem Processe der Elemente wirkt und sich in dem Stufengange der Natur zum individualisirenden, zum belebenden und zum beseelenden Princip bestimmt, einen absoluten Willen voraus, welcher sich als die unendlich freie Ursache der natürlichen und der geistigen Welt ebendadurch in seiner Schöpfung als dem von ihm unterschiedenen Sein offenbart (nicht aber verwirklicht), daß sie ein relativ selbstständiges Ganzes bildet.

nur noch die beiden gemeinschaftliche Bestimmung der Kraft übrig, und das Gute wird sonach aus der Herrschaft der höheren *) und mithin geistigen, das Böse aber aus der niedrigeren oder sinnlichen Kraft des Menschen, und der Unzulänglichkeit oder relativen Schwäche der höheren geistigen Kraft abgeleitet. Der Verfasser setzt mithin zwei Kräfte im Menschen voraus, von denen die Uebermacht der einen, nämlich der Vernunft nothwendig das Gute, die Uebermacht der andern aber, nämlich der Sinnlichkeit, nothwendig das Böse bewirke. Der Mensch ist ihm nur die passive Einheit dieser Kräfte, indem er sich willenlos von den überwiegenden, sei es nun vernünftigen oder sinnlichen, Beweggründen bestimmen läßt. Da der Mensch nach dem Verfasser nur nach der Bestimmtheit seines Wesens zu wirken vermag, so gibt er auf keine Weise eine Wahlfreiheit zu, welche eine gewisse Bestimmbarkeit, nicht aber Bestimmtheit des Willens voraussetzt.

Gegen diese Theorie ist einzuwenden, daß es ein und dasselbe selbstbewußte Subjekt ist, welches sich entweder zu einem vernünftigen oder zu einem sinnlichen Thun selbst bestimmt. Es ist mithin nicht eine gewisse Bestimmtheit seines Wesens, nach welcher es wirkt, oder es sind keine selbstständigen Kräfte oder Motive, von denen es sich als passive Einheit derselben nur bestimmen ließe **). Sondern der selbstbewußte Wille oder

*) Entsprechend dem sogenannten oberen und unteren Begehrungsvermögen der empirischen Psychologie.

**) Aus der Voraussetzung, daß die Sünde aus der relativen Unmacht des Geistes und der relativen Uebermacht der Sinnlichkeit entstehe, zieht Schleiermacher, dem der Verfasser in allem Wesentlichen seiner deterministischen Ansicht folgt, die Folgerung: „daß alle wirklichen Sünden ihrem Wesen und Charakter nach für gleich anzusehen seien."

Schleiermacher bemerkt §. 74. S. 450. 451. seiner Glaubenslehre: „Die Sünde ist eine Erscheinung der allgemeinen „Sündhaftigkeit und jede ist ein, wenn gleich nur momentaner „oder partieller Sieg, des Fleisches über den Geist." Die Sünde, durch welche eine größere Kraft des Geistes überwunden, und

das sich bestimmende Ich ist freies Subjekt seiner Selbstentscheidung.

---

welche mithin als größer betrachtet werde, könne ebensowohl als kleiner betrachtet werden, indem das geistige Leben überhaupt, in welchem sie vorkomme, kräftiger, und vermöge dieser Kraft in einem solchen Leben die Sünde mehr im Verschwinden sei. Hieraus folge (S. 452), daß an und für sich betrachtet, alle Sünden gleich seien, und daß sich höchstens in ihrer Gestalt und Erscheinung, nicht aber in ihrem eigentlichen „Sündenwerthe" eine Ungleichheit feststellen lasse. Auf solche unstatthafte Resultate kommt man, wenn man die Kraft des geistigen Lebens überhaupt für das Maaß der Sittlichkeit hält, wornach das geistige Princip nur sittlich wirken könnte, und das unsittliche Thun nur aus der Uebermacht der Sinnlichkeit über die Geistigkeit erklärt wird. Ist das Ich nur die passive Einheit der geistigen und sinnlichen Kraft und ihrer Motive, so daß es sich selbstlos von der überwiegenden Kraft und dem Ausschlag gebenden Motiv bestimmen läßt, so ist allerdings die größere Sünde nur diejenige, in welcher eine größere Kraft des Geistes von der überwiegenden Kraft der Sinnlichkeit überwunden wird; und ist die Geistigkeit als solche das Maaß der Sittlichkeit, so braucht man allerdings nur zu erinnern, daß der Sieg des Fleisches über die größere Kraft des Geistes im Verlaufe eines kräftigeren geistigeren Lebens vorkommt, um die größere Sünde als kleiner zu erweisen, woraus folgte, daß alle Sünden gleich seien. Ist aber das selbstbewußte geistige Princip das in sich vertiefte und durch sich selbst bestimmende Princip seiner Thätigkeit, und entscheidet es sich aus innerer Macht, und durch subjective Freiheit zum sinnlichen, verständigen oder vernünftigen Wissen und Thun; so läßt es sich nicht bestimmen, sondern es ist selbst als sinnliches, verständiges und vernünftiges Subjekt die Ursache seiner Handlungen und die Macht über die Motive derselben, so daß, um hiernach den erwähnten Fall zu beurtheilen, die größere Sünde nicht aus der Uebermacht der Sinnlichkeit über eine größere Kraft des Geistes und mithin einer selbstständig wirkenden Macht über die andere, sondern aus der größeren Selbstsucht oder Negativität des seiner Bestimmung widersprechenden selbstbewußten oder intelligenten Willens zu erklären ist. Ist

Nicht einmal das sinnlich Böse kann aus der bloßen Uebermacht der Sinnlichkeit erklärt werden. Denn die Natur oder die Sinnlichkeit ist willenloses Verwirklichungsmittel der Seele oder des selbstbewußten Willens, und sie ist mithin nicht nur Organ des Bösen *), sondern sie ist in ihrer wahren Bestim-

aber die größere Sünde die That einer größeren Vertiefung oder Concentration des egoistischen Willens, so ist die größere Kraft des geistigen Lebens keine Entschuldigung für die einzelne Sünde, da jene Kraft die Willensmacht des verkehrten Geistes ist, durch welche der „Sündenwerth" der bösen That nicht vermindert, sondern vergrößert wird. Wenn gleich die relative Selbstmacht oder Freiheit des bösen Willens nicht die sich bewährende Freiheit des sittlichen Willens ist, so ist die Energie des egoistischen Willens nichts destoweniger die höchst mögliche, und es ist daher ganz unstatthaft, das Böse aus der relativen Unmacht des geistigen Principes zu erklären.

*) Wenn der Körper unvollkommenes und selbst gewissermaaßen widersprechendes Organ des Geistes ist, so ist doch der Wille der letzte Grund dieser relativen Disharmonie. Denn hat der Geist, welcher an sich Wille ist, sich seinen Körper als wesentliches Organ seiner ideellen Selbstbestimmung in seinem unmittelbaren plastischen Wollen selbst organisirt, so ist es aus der ursprünglichen Negativität seines eigenen reellen Wollens zu erklären, wenn der Körper, welchen er als in sich zurückgekehrtes selbstbewußtes Princip zu beherrschen und von welchem er sich zu befreien hat, dem Zwecke seiner ideellen Selbstbestimmung nicht vollkommen entspricht.

Und nur dadurch, daß sich der Geist in seinem selbstthätigen Verhältniß zum Körper selbst organisirt, und mithin an und für sich Ganzes oder an sich selbst Einheit seiner Objektivität d. h. seiner durch seinen Willen idealisirten oder verklärten Natur wird, vermag er als naturfreie (nicht natürliche) selbstständige Persönlichkeit nach der Scheidung von dem Körper zu existiren.

Das in gewisser Weise disharmonische und mithin unfreie Verhältniß, in welchem sich der sich entwickelnde und bildende Geist oder die Seele zum Körper befindet, wird mithin um so

mung Verwirklichungsmittel des guten Willens. Am Wenigsten kann sie als selbstloses Sein für das **Princip** des Bösen erklärt werden. Aber noch weniger als das sinnlich Böse kann das geistig Böse und das Princip desselben, der egoistisch verständige Wille, welcher im Widerspruche zu dem allgemeinen Willen des objektiven, und dem absoluten Willen des göttlichen Geistes seine subjektive Besonderheit zum Principe und Zwecke seines Thuns macht, „aus dem Fürsichseinwollen der **sinnlichen** Einzelnheit" *) erklärt werden. Der geisteskräftige Eroberer, welcher das Leben von Tausenden seinem Streben nach Ruhm und Macht opfert, der kluge Staatsmann, dessen Ehrgeiz es schmeichelt, ein von ihm entworfenes politisches System im Widerspruche mit dem Geiste der Zeit zu realisiren, und endlich der sophistische Denker, welcher seinen Stolz darein setzt, ein von ihm entworfenes negatives philosophisches System auf Kosten der objektiven Wahrheit geltend zu machen; — sie alle machen nicht die Förderung ihres sinnlichen Daseins, sondern die Verherrlichung ihrer geistigen Besonderheit oder Subjektivität zum Zwecke ihres Thuns. Selbst das sinnlich Böse erhält nur durch die verkehrte Geistigkeit, welche sich z. B. in unsittlichen poetischen Produkten beweist, den eigenthümlich giftigen oder narkotischen Charakter.

Der Grund, warum der Verfasser nicht anerkennt, daß dasselbe **intelligente** Subjekt sittlich vernünftig und verständig, oder sinnlich egoistisch handeln könne, liegt darin, daß er sich keine Verkehrung, keinen Mißbrauch der Intelligenz denken kann, sondern einerseits die als selbstständig vorausgesetzte

entschiedener aufgehoben, je mehr sie denselben beherrscht, um sich durch die Vermittlung desselben zum an und für sich seienden selbstständigen Geiste zu vollenden.

*) Auf dieses Fürsichseinwollen der sinnlichen Einzelnheit führt der Verfasser allen Egoismus zurück, daher er von keinem seiner Bestimmung widersprechenden geistigen Leben wissen will, da ihm (S. 102) das Geistige auf keine Weise Princip des Bösen ist.

Macht der Vernunft nur das Allgemeine und Gute, andererseits die Sinnlichkeit die Förderung des einzelnen natürlichen Daseins selbstständig erstreben läßt, so daß das wollende Subjekt als unfreies Wesen sich nothwendigerweise entweder von der einen oder der andern Macht oder ihren überwiegenden Motiven bestimmen lassen muß. Er verkennt mithin, daß das selbstbewußte Subjekt, da es an sich nur die Fähigkeit zum Guten und Bösen hat, erst durch sein Wollen zum wirklich vernünftigen oder zum wirklich egoistischen Subjekte sich bestimmt, und daß seine Selbstverwirklichung zum vernünftigen Geiste die Fähigkeit, seiner objektiven Bestimmung zu widersprechen und sich zum verkehrten, dem objektiven und absoluten Geiste widersprechenden Geiste zu bestimmen, zur Bedingung hat.

Das Naturwesen, das nur nach der sinnlichen Bestimmtheit seiner Natur sich äußert, hat diese Fähigkeit zum Bösen so wenig, als es die Fähigkeit zum Guten hat. Dem geistigen Individuum aber kann man die Möglichkeit, seiner Bestimmung zu widersprechen, und mithin auch anders zu handeln, als es sollte, d. h. die Wahlfähigkeit nur absprechen, wenn man übersieht, daß es der selbstbewußte oder intelligente Wille selbst ist, welcher sich entweder als vernünftiger Geist, oder als sinnlich oder verständig egoistisches Subjekt bestimmt.

Wenn das selbstbewußte Subjekt vernünftig handelt, so handelt es wahrhaft frei, indem es sich aus seinem innern Wesen *) selbst bestimmt, nicht aber sich durch die Vernunft als selbstständige Macht oder durch die überwiegenden Motive derselben nur bestimmen läßt; handelt es aber egoistisch verständig, so ist es sich sehr wohl bewußt, daß es das sich aus sich selbst bestimmende freie Subjekt seines Thuns ist; — denn der Egoismus ist stolz auf seine subjektive Freiheit; und selbst im sinnlich egoistischen Wollen ist sich das Subjekt bewußt, daß es nicht von einer selbstständigen Macht bestimmt wurde, sondern

*) Die Vernunft ist das wahre allgemeine Wesen des Menschen, oder der Mensch ist an sich vernünftig.

daß seine Sinnlichkeit seine eigene Natur ist, und daß sein eigener selbstbewußter Wille es war, welcher, seine Sinnlichkeit mißbrauchend, sich zum sinnlich egoistischen Thun bestimmte.

Darin, daß das selbstbewußte Subjekt in sich geschlossenes oder in sich zurückgekehrtes Ganzes und mithin im Unterschiede von der sinnlichen Besonderheit des Naturindividuums, Weltindividuum oder Persönlichkeit ist, in dieser subjektiven Totalität ist die Fähigkeit begründet, sich im Verhältnisse zu sich selbst, zu der Welt und der Gottheit entweder zu dem die Idee des Geistes verwirklichenden vernünftigen Wesen zu bestimmen oder zu bilden, oder durch Verkehrung seines Willens zum bösen Geiste sich der menschlichen und göttlichen Ordnung zu widersetzen.

Die moralische Freiheit ist Selbstmacht, und sie ist um so größer, je vielfacher die Möglichkeiten zu handeln sind, die sich dem sich entschließenden und entscheidenden Subjekte darbieten. Der Grad der moralischen Freiheit oder der Wahlfreiheit steht mithin im direkten Verhältnisse zum Umfange der Wahlfähigkeit; das allgemeine Maaß der Freiheit aber ist das Selbstbewußtsein oder die Intelligenz überhaupt. Dieß wird auch allgemein anerkannt, indem man einem Individuum, welches, sei es aus Ohnmacht der Intelligenz, oder weil es sich in eine verkehrte Willensrichtung und Bewußtseinsform fixirt hat, nicht mehr die Wahl hat, anders zu handeln, die moralische Selbstmacht oder Freiheit abspricht.

Ob wir nun gleich dem selbstbewußten Wesen seine moralische Freiheit zu vindiciren suchen, so können wir dennoch denen nicht beistimmen, welche die moralische Freiheit oder die Selbstmacht als absolut oder auch nur als eine und dieselbe in allen Individuen betrachten. Unsere Aufgabe ist vielmehr im Unterschiede von den Indifferentisten die Freiheit des sich successiv, d. h. zeitlich bestimmenden Subjekts in ihrer Eigenthümlichkeit und mithin als eine relative zu betrachten.

Wenn das Subjekt als sich selbst bestimmendes Wesen

nur im Wollen und durch sein Wollen ist, was es ist, und der freie Wille mithin das individuelle Ich selbst ist, so wird der Grad und der Umfang der Freiheit so verschieden sein, wie die Eigenthümlichkeit selbst *).

Indem wir mithin den Willen als wesentliches und wirkliches Princip des Seins und Bewußtseins denken, müssen wir, um die Bestimmtheit des Individuums aus seinem eigenthümlichen Willen zu begreifen, die Meinung von einer absoluten Willensfreiheit aufs Entschiedenste zurückweisen, indem aus derselben die Individualität der einzelnen Subjekte nicht begriffen werden kann.

Obwohl das selbstbewußte Subjekt als wahlfreies Individuum die Fähigkeit, auch anders zu handeln, hat; so setzt dennoch die Wahlfreiheit selbst die Eigenthümlichkeit des Willens voraus, da ein indifferenter Wille gar nicht zur Wahl käme. Ist aber der freie Wille ein eigenthümlicher, so wird er, wenn gleich seine Selbst-Entscheidung im Unterschiede von dem sinnlich unfreien Wollen des Naturwesens durch eine selbstbewußte Wahl vermittelt ist, dennoch in allem seinen Wollen und Thun nur seine Eigenthümlichkeit verwirklichen. Die Freiheit des Willens realisirt sich mithin durch die Gesetzmäßigkeit des Wollens und Thuns. Versteht man unter Nothwendigkeit Gesetzmäßigkeit, so widerspricht sie der Freiheit so wenig, daß vielmehr der freie Wille nur durch die Gesetzmäßigkeit seines Willens sich selbst verwirklichen und erfassen kann. Die eigenthümliche Einheit des Willens erweist sich sogar an der succesiven Selbstbestimmung solcher Individuen, deren Leben der Gesetzmäßigkeit der Vernunft widerspricht **), und welche man

*) Das selbstbewußte Individuum ist an sich frei; es ist an sich selbst Ursache seines Wollens. Aber weil seine Freiheit eine individuelle ist, so ist sie eine relative.

**) Daher ihr Thun in Beziehung auf das sittliche Thun als gesetzwidrig bezeichnet wird, da es nicht gesetzlos, sondern nur in einer der sittlichen Gesetzmäßigkeit widersprechenden Gesetzmäßigkeit erfolgt.

als sittlich charakterlos bezeichnet. Dadurch, daß es ein individueller Wille ist, welcher sich in allen Handlungen eines Subjekts verwirklicht, wird sein Leben zu einem eigenthümlichen Ganzen, welches, weil es in allen seinen Momenten durch die eigenthümliche Einheit des individuellen Willens bestimmt ist, ein an sich selbst gesetzmäßiges ist, wenn gleich seine Gesetzmäßigkeit der vernünftigen Gesetzmäßigkeit des sittlichen Lebens widerspricht. — Die Möglichkeit, auch anders zu handeln, vermittelt nur die selbstbewußte Willens-Entscheidung des seine Freiheit durch die Gesetzmäßigkeit des Thuns realisirenden Subjekts, der indifferente Wille aber, der ebensowohl zu der einen wie der andern Handlungsweise fähig sein soll, könnte gar nicht zur Entscheidung kommen. Zwischen der Wahlfreiheit und der Indifferenz des Willens ist mithin ein unendlicher Unterschied, indem jene die gesetzmäßige, aber selbstbewußte Entscheidung vermittelt, diese aber sie unmöglich macht. Dennoch verwirft der Determinismus jene mit dieser. Die Hauptsache ist die Einsicht, daß der sich bestimmende Wille nicht nach einer bestimmten Gesetzmäßigkeit wirkt, sondern sich die Gesetzmäßigkeit seines Thuns durch die selbstbewußte Verwirklichung seiner Eigenthümlichkeit selbst bestimmt. Statt sich als willenloses Subjekt durch Motive bestimmen zu lassen, erweist sich vielmehr das in sich selbst vertiefte Subjekt als die selbstbewußte Macht oder gleichsam als den Schiedsrichter (arbiter) über die einzelnen Motive oder Möglichkeiten seines Thuns, indem es ohne von ihnen bestimmt zu werden, sich nur in der Weise entscheidet, in der es sich entscheiden will *).

*) Da das wollende Wesen nur diejenigen Bestimmungen, z. B. Triebe und Gedanken, als die seinigen weiß, zu welchen es sich selbst bestimmt, und da diese Bestimmungen nicht reelle, sondern ideelle Bestimmtheiten sind, so ist das Subjekt nicht nur als das sie hervorbringende Princip an sich die Macht derselben, sondern es ist auch für sich derselben mächtig, indem es, als das in

Wäre das Subjekt Nichts, als die passive Einheit von vernünftigen und sinnlichen Motiven, so müßte es sich allerdings in den einzelnen Fällen von überwiegenden Motiven bestimmen lassen. Aber in seinem allgemeinen Selbstbewußtsein ist das Subjekt in sich zurückgekehrt, um aus seiner Innerlichkeit über besondere Motive zu entscheiden, und je höher der Grad der moralischen Freiheit ist, desto mehr hat das Subjekt die Macht, sich über einzelne Motive zu erheben und sie zu überwinden. Wenn sich das in sich vertiefte Subjekt zum Handeln entschließt, so ist es nicht ein besonderes Motiv, wodurch es sich zum Handeln bestimmt, sondern es ist seine ganze Eigenthümlichkeit oder seine innere Totalität, in der es sich im Entschlusse in sich erfaßt, und aus welcher es sich bestimmt;

seine wesentliche Allgemeinheit oder in seine subjektive Besonderheit reflektirte vernünftige oder verständige Ich, über die einzelnen Motive erhaben ist, und sie deshalb zu bloßen Momenten seiner Selbstentscheidung herabsetzt, die es durch seine Selbstbestimmung oder durch sein Wollen negiren oder verwirklichen kann. Doch ist diese Selbstmacht nicht unbedingt, und während das sein wahres Wesen verwirklichende Subjekt seiner selbst um so mächtiger wird, je mehr es sich zu dem seine Idee wissenden und realisirenden Geiste bestimmt, wird das Subjekt, das sich durch seine Aeußerung oder durch das Thun seines wahren Wesens äußert, seiner selbst desto unmächtiger, und von seinen vorhergehenden Zuständen desto abhängiger, je mehr es sich zum bösen, sein wahres Wesen negirenden Wollen entscheidet. So lange es sich aber noch nicht völlig zum bösen Wollen entschieden hat, ist auch die Hoffnung oder der Glaube an die Möglichkeit seiner Selbstverläugnung und Sinnesänderung nicht aufzugeben, da es sich nicht bestimmen läßt, wie tief es in sein wahres Wesen zurückkehren kann, um sich, vereint mit dem göttlichen Willen durch Aufhebung seines früheren Zustandes zu einem neuen Sein zu entscheiden. Selbst die völlige Entschiedenheit des durch seine negative Selbstentscheidung unfrei gewordenen Willens bestimmt als endliche Verkehrtheit nur eine Periode seines innern künftigen Schicksals, nicht sein ewiges Loos.

und je größer die innere Macht seiner Selbstbestimmung ist, desto entschiedener kann es sich selbst durch Ueberwindung vorhergehender Zustände*) zu einer neuen Gesammtthätigkeit entschließen. Nur wenn man diese innere Selbstmacht des nicht an sich bestimmten, sondern an sich bestimmungsfähigen Subjekts verkennt, kann man die Handlungen als nothwendige Folgen von innern Bestimmtheiten oder Gründen erklären, von welcher das Subjekt abhängig sein soll **). Nach des Verfassers deterministischer Denkweise, wo-

*) Dieses sich zu einer neuen Reihe von Thätigkeiten Entschließen ist aber kein gesetzloses Abbrechen von dem früheren Leben, was es nach Kant's Ansicht von der Freiheit des Willens wäre, sondern es ist positiv oder negativ durch das frühere Leben vermittelt, und deshalb kann das Subjekt nur durch fortgesetzte Thätigkeit sein neues Leben sittlich vollenden.

**) Betrachtet man das geistige Leben nach dem Verfasser als einen nothwendigen Verlauf von Vorstellungen und Trieben, so ist, wie er S. 166 sagt, „jede Handlung nothwendige Wirkung „realer Kräfte, welche sich in solcher Weise entwickeln, daß das „Vorherrschen der einen die andere zurückdrängt, bald das Gute, „bald aber das Böse im Zu- oder im Abnehmen ist, und der „ganze Proceß nach der Form des Naturprocesses sich entwickelnd „vorgestellt wird." Indem nach dieser Vorstellungsweise, wonach die Vorstellungen und Triebe als selbstständige Ursachen der Handlungen betrachtet werden, von dem selbstbewußten Willen als der wahrhaften und alleinigen Ursache des Thuns abstrahirt wird, wird allerdings die geistige Selbstbestimmung mit dem Naturprocesse identificirt. Es würde uns aber nicht schwer sein, zu erweisen, daß durch diese Denkweise nicht einmal die organische Entwicklung begriffen wird, indem schon in dieser nicht selbstständige Kräfte die einzelnen Verrichtungen oder Lebensthätigkeiten bewirken, sondern vielmehr ein organisirendes Princip die zwar nothwendig wirkende, aber alle Momente des Lebensprocesses bestimmende Ursache ist. Wie aber im Physischen die einzelnen Kräfte und die Organe, deren Kräfte sie sind, auf Kosten des allgemeinen Princips selbstständig werden und auf dasselbe zurückwirken können, so können auch die ideellen Mo-

nach jede vorhergehende Vorstellung oder Thätigkeit die Ursache der folgenden ist, wäre das Subjekt in seinem Wirken von dieser Causal-Reihe selbstständig wirkender Vorstellungen und Triebe abhängig. Ist aber das Subjekt selbst die wahrhafte und allgemeine Ursache seiner theoretischen und praktischen Selbstbestimmung, so sind die vorhergehenden Bewußtseins- und Willensformen nur positiv-ergänzende oder negative zu überwindende Voraussetzungen zu seiner tieferen Rückkehr in sein inneres Wesen, wodurch es sich zu neuen Sphären des geistigen Daseins und Wirkens entscheidet. — Sobald man sagt, es

mente z. B. die Gedanken, Affekte und Triebe, durch welche sich das Subjekt als selbstbewußter Wille bestimmt, selbstständig werden, und auf den Willen zurückwirken, der, je tiefer er sich in seiner innern Macht erfaßt, desto mehr über die besondern Motive Meister wird, je geringer aber seine Selbstmacht ist, sich desto unselbstständiger von ihnen bestimmen läßt. — Man vergesse nicht, daß der Determinismus wesentlich einem mechanischen z. B. Wolfschen oder Herbartschen Standpunkt angehört, der schon durch eine tiefere Einsicht in das Naturleben, wie viel mehr durch den Begriff des Geistes überwunden wird. Nicht einmal im Verlaufe der Natur ist alles Folgende durch das Vorhergehende verursacht, sondern Alles, was wahrhaft entsteht, oder jeder neue Bestimmungspunkt des Ganzen ist durch das Vorhergehende nur vermittelt, nicht verursacht. Die geistige Selbstbestimmung ist so wenig ein Fortschreiten nach der Art, wonach, wie in einer Maschine ein Rädchen das andere treibt, ein Zustand den anderen verursachte, daß vielmehr das Subjekt, welches sich durch seine früheren Zustände seine folgenden Thätigkeiten positiv oder negativ nur vermittelt, sich in jedem wirksamen Entschlusse aus sich selbst bestimmt, und im Verlaufe seiner Selbstbestimmung von der stetigen Entwicklung zu Momenten übergeht, welche man mit Recht als Entwicklungs- und Bildungsstufen bezeichnet, weil sie Punkte der Selbstbestimmung sind, von welchen aus sich das Subjekt tiefer in sich selbst erfaßt, um zu neuen Formen seines geistigen Daseins und Wirkens überzugehen, zu welchen die früheren Zustände nur entweder negative (aufzuhebende) Uebergänge, oder positive Uebergänge sind.

liege in der Anlage oder Eigenthümlichkeit des Individuums, daß es in bestimmter Weise handle, so übersieht man, daß das Subjekt im Wollen und durch sein Wollen existirt, und daß es mithin innerlich unbestimmtes oder ungebundenes, nur bestimmungsfähiges und sich selbst bestimmendes Wesen sei. Es wird allerdings in seinem Thun nur seine Eigenthümlichkeit verwirklichen, und durch diese eigenthümliche Einheit wird sein Thun ein gesetzmäßiges, aber es wird nicht nach einer seinem Wollen zu Grunde liegenden Anlage wirken, sondern was es ist, ist es in seinem Wollen und durch sein Wollen, und hierin besteht seine Freiheit.

Da der Grad der moralischen Freiheit oder Selbstmacht so verschieden ist, wie die Subjektivität selbst, die sich in gewisser Weise in sich vertieft, so gestehen wir gerne, daß ein Individuum mehr, daß andere weniger über einzelne Motive Meister ist. Aber schlechthin abhängig von denselben sind nur diejenigen Individuen, welche entweder nie zu einem allgemeinen Selbstbewußtsein gelangten *), und sich mithin nie in ihrer inneren Totalität erfaßten, oder durch die äußerste Verkehrung des Bewußtseins oder des Willens ihre Freiheit verloren haben. Nur in diesem Falle gilt, was der Verfasser S. 237 sagt, daß der Mensch „nur kann, was er eben thut." Es macht im moralischen Thun den größten Unterschied aus, ob ein Individuum mit innerer Gesetzmäßigkeit handelt, weil es nicht anders handeln kann, oder weil es nicht anders handeln will, wenn es gleich die Fähigkeit hätte, auch anders zu handeln. Im erstern Falle ist die Unmöglichkeit eine moralische, durch die Selbstentscheidung des Willens bestimmte, im letztern ist sie eine Unmöglichkeit, welche in der Ohnmacht des Willens ihren Grund hat; dort ist die Nothwendigkeit durch die Freiheit, hier ist die Freiheit durch die Nothwendigkeit aufgehoben.

*) Solche Individuen befinden sich, eben weil sie ihrer selbst in keinem Grade mächtig sind, sondern sich willenlos von äußeren und inneren Motiven bestimmen lassen, in einem thierähnlichen Zustande.

Wenn man freilich die geistige Selbstbestimmung von der physischen Entwicklung nicht wesentlich unterscheidet, so kann man schlechthin keine Möglichkeiten zugeben, die nicht wirklich werden *), indem man der Entwicklung eine Kraft oder Möglichkeit voraussetzt, welche im Verlaufe des Lebens unmittelbar oder nothwendigerweise wirke und wirklich werde.

Allein die geistige Selbstbestimmung ist kein so unmittelbar nothwendiger Vorgang, wie die physische Entwicklung; sondern das selbstbewußte, in sich vertiefte Subjekt erweist sich dadurch als die freie Macht seiner selbst, daß es zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählend nur diejenige verwirklicht, welche es in Folge eines Entschlusses verwirklichen will. Jeder positive Moment der Selbstbestimmung ist als selbstbewußte freie That durch Aufhebung der entgegengesetzten Möglichkeit vermittelt. Wenn die wirkliche Liebe durch Ueberwindung des möglichen Hasses, das ächte Selbstgefühl durch Ueberwindung des möglichen Uebermuthes, die sittliche Mäßigung durch Ueberwindung der Neigung zur Unmäßigkeit, die positive Redlichkeit durch die überwundene Möglichkeit der Unredlichkeit im weitesten Sinne vermittelt ist, so können wir diese Möglichkeiten nicht als schlechthin unreal oder nichtig betrachten, indem sie als zu überwindende Momente, d. h. als Versuchungen zur Erprobung der moralischen Selbstmacht oder der Wahlfreiheit wirkten, und selbst als überwundene Möglichkeiten zur Realisirung der Tugend mitwirken. Der bekannte Satz, daß der keiner wahren Tugend fähig sei, welcher die Fähigkeit zum Laster nicht habe, und daß die Tugend nur aus der Ueberwindung der Versuchung, d. h. der Möglichkeit des Bösen, welche nicht nothwendigerweise zum wirklich Bösen wird **),

*) S. 237 sagt der Verfasser ausdrücklich, daß Nichts möglich sei, was nicht wirklich werde.

**) Man verkennt den Begriff des Möglichen, d. h. dessen, welches nur sein kann, wenn man es wie Schleiermacher nur dem Grade nach oder nur quantitativ von dem Wirklichen unterschei-

resultire, dieser alte Satz tritt nach dieser Ansicht in seine volle Bedeutung.

Da sich der an sich freie Wille durch seine Selbstbestimmung bestimmt oder entscheidet, so ist die Wahlfreiheit nur die Vermittlung zu seiner Entscheidung als dem Resultate der successiven d. h. zeitlichen Selbstbestimmung. Durch seine Selbstbestimmung wird der an sich freie, bestimmungsfähige Wille zum bestimmten entschiedenen Willen oder zum eigenthümlichen Charakter, und die Wahlfreiheit wird mithin durch die Entschiedenheit des guten oder bösen Willens selbst, aber in entgegengesetzter Weise aufgehoben. Hat sich nämlich der an sich freie Wille durch den Verlauf seiner zeitlichen Selbstbestimmung zum egoistischen Willen entschieden, so ist diese Entschiedenheit Unfreiheit. Denn das Subjekt, welches im Widerspruche zu seinem innern Wesen, zu dem allgemein menschlichen

---

det, da doch das Mögliche durch die Verwirklichung ein Anderes von dem wird, was es vor derselben an sich gewesen ist. Das Wirklichwerden ist daher ein Anderswerden des Möglichen, und deshalb ist es unwahr, wenn Schleiermacher die Versuchung als Möglichkeit des Bösen ein Minimum von Sünde nennt. Im Gegentheil ist die Versuchung die Probe der Freiheit, so daß nur der Wille bewährter sittlicher Geist wird, welcher die Versuchung zum Bösen überwindet. Je mehr das Böse als bloße Versuchung und mithin nur als mögliche, nicht wirkliche Sünde überwunden wird, desto siegreicher bewährt sich die Willensfreiheit. Wir werden daher Menschen, welche weder viele noch tiefe Versuchungen zu überwinden haben, auch keiner hohen Tugend fähig halten. Betrachtet man mit dem Verfasser die geistige Selbstbestimmung nach der Weise der natürlichen Entwicklung, in welcher jede Kraft wirkt, und wirklich wird, so wird allerdings die Möglichkeit zum Bösen nothwendig zur wirklichen Sünde. Ist aber das in seine innere Totalität vertiefte Subjekt das entscheidende Princip des Thuns, so wird es nur diejenigen Möglichkeiten verwirklichen, welche es verwirklichen will, indem es die entgegengesetzten negirt, da alles bestimmte Setzen durch ein Aufheben vermittelt ist.

und dem göttlichen Geiste, die Möglichkeiten zum Guten durch seine Selbstbestimmung negirt, und sich zum bösen Willen entschieden hat, kann nicht mehr anders als das Böse walten, und es muß sich selbst im Bewußtsein seiner entschiedenen Disharmonie als unfrei erkennen. Wir setzten hier das äußerste Extrem der Selbstverkehrung und Verkehrtheit des Willens. Da aber diese Verkehrtheit des Willens die innere Einheit und Wahrheit seines Wesens, der sie widerspricht, voraussetzt, so ist selbst der entschieden böse Wille an sich frei, und durch diese wesentliche Freiheit kann seine wirkliche Unfreiheit wieder aufgehoben werden. Daher kann man von keiner absoluten oder wesentlichen Verderbniß oder Unfreiheit des geistigen Menschen reden, welche so undenkbar ist, als ein absolutes Erkranktsein, wodurch die ganze natürliche Individualität zerstört würde *).

Im Gegensatze zu dem entschieden bösen Willen hat der entschieden gute Wille die Möglichkeiten des Bösen überwunden, durch welche Ueberwindung er sich zum vollendet sittlichen Willen befreit hat. Während der entschieden böse Wille der Wahlfreiheit entsunken ist, ist der entschieden gute Wille über sie erhoben, jener hat seine Selbstmacht verloren, weil er der Versuchung zum Bösen erlegen und ihr Preis gegeben ist, dieser ist seiner selbst vollkommen mächtig, weil er das Böse vollkommen überwunden hat. Sein Nichtanderskönnen ist ein Nichtanderswollen, er ist nicht durch Ohnmacht, sondern durch seine

*) Die Idee des Geistes, oder das göttliche Ebenbild (als Geist ist der Mensch Ebenbild Gottes) kann durch die verkehrte Willensbestimmung nur entstellt, nicht aber vernichtet werden, weil durch die absolute Negation der Freiheit das Geistesleben ebensosehr alle Einheit verlieren würde, wie das physische Leben durch die absolute Negation der Gesundheit und die totale Disharmonie seiner Verrichtungen sich selbst auflöst. Die wesentliche Freiheit des innerlich unendlichen Geistes ist das Princip seiner wirklichen Befreiung zu der ihre Einheit mit sich selbst, mit dem objektiven und mit dem absoluten Geiste wissenden und verwirklichenden, an und für sich seienden Subjektivität.

Güte und mithin moralisch zum Bösen unfähig. Als der von dem Bösen freie Wille ist der entschieden gute Wille der Wahl überhoben, deren das in gewissem Sinne unentschiedene, aber entscheidungsfähige Subjekt bedarf, um sich als selbstbewußter Wille zu entscheiden. Sofern der sittlich freie Wille nur darum nicht anders als gut wirken kann, weil er nicht anders wirken will, ist die Nothwendigkeit, d. h. Gesetzmäßigkeit seines Wirkens, durch seine Freiheit bestimmt und aufgehoben. Die Einheit des sittlichen Geistes mit sich selbst, mit dem allgemein menschlichen, und mit dem göttlichen Geiste ist seine nach allen Verhältnissen sich bewährende ewige Freiheit. Die moralische *) Freiheit ist mithin als Wahlfreiheit die Vermittlung einerseits zur sittlichen Unfreiheit, andererseits zur sittlichen Freiheit **). Durch die Gesetzmäßigkeit oder Bestimmtheit wird die Freiheit des sittlichen Willens nicht aufgehoben, so daß er nur enschiedner bestimmter Wille wäre. Da er vielmehr vollendeter, in der Totalität seiner Momente sich bethätigender Geist ist, so erweist er seine Freiheit dadurch, daß er in dem Sichselbstbestimmen entschiedner Charakter ist. Wie seine Gesetzmäßigkeit durch seine Freiheit bestimmt ist, so wird sie durch dieselbe aufgehoben (tollitur et servatur). Indem der sittliche Geist nur in seiner Thätigkeit wirklich ist, ist er die im Wollen und Wissen sich selbst verwirklichende und aus ihrer Verwirklichung ewig in sich zurückkehrende Subjektivität, so daß er sich durch das sich selbst Bestimmen als bestimmungsfähiges Princip nicht negirt, sondern setzt ***).

---

*) Der Begriff des Moralischen ist in Beziehung auf den Gegensatz des Guten und Bösen unbestimmt, daher die moralische Freiheit die Fähigkeit zu beiden ist.

**) Die sittliche Freiheit ist nicht die allgemeine Selbstmacht des sich zum Guten oder Bösen entscheidenden Willens, sondern sie ist, als Resultat der Selbstbefreiung, die bewährte Selbstmacht des guten Willens.

***) Die innere Unendlichkeit des Geistes beweist nicht nur seine Fä-

Indem wir ebensosehr die Gesetzmäßigkeit des Thuns wie die Freiheit des Willens zu erweisen suchten, sind wir darin mit dem Verfasser einverstanden, daß der individuelle Wille das System des Ganzen nicht störe. Vielmehr ist jeder ebenso sehr ergänzender und mithin nothwendiger Entwicklungspunkt in der allgemeinen Geschichte der Menschheit und ebenso sehr ergänzender und in diesem Sinne nothwendiger Vermittlungspunkt oder Organ in der Organisation der geistigen Welt, wie er dadurch, daß er selbst Subjekt oder Princip seines Wollens und Wissens ist, sich durch sich selbst bestimmendes d. h. freies und an und für sich seiendes oder in sich zurückgekehrtes Ganzes ist, indem jedes Vernunftwesen d. h. jede Persönlichkeit durch die Vermittlung ihres besondern Nationalcharakters den allgemeinen Geist der Menschheit auf eigenthümliche Weise verwirklicht und erfaßt *). Allein, könnte man einwenden, zugegeben, daß jedes

---

higkeit selbst den äußersten Widerspruch zu überwinden, sie beweist zugleich die unbestimmbar große Möglichkeit seiner Entäußerung und des Widerspruchs, in den er intensiv und extensiv mit sich selbst gerathen kann. Eine Theorie des Bösen hätte im Gegensatze zu der Seichtigkeit des Herzens und Kopfes, welche weder die Seligkeit des freien, sich mit sich selbst, mit dem objektiven und absoluten Geiste eines fühlenden und wissenden Willens, nach der Unseligkeit des durch eigene Schuld unfrei gewordenen Willens, der sich im selbstverursachten Widerspruche mit sich, mit andern und mit der Gottheit befangen fühlt, zu zeigen, daß die Seligkeit, d. h. das Freiheits- oder Einheitsgefühl vollendeter Geister nicht ein unendliches wäre, wenn das Bewußtsein des Widerspruchs und der Unfreiheit und mithin der Unseligkeit nicht den höchst möglichen Grad und Umfang erreichen könnte.

*) Weil das menschliche Individuum nicht nur subjektiver Einheitspunkt des Naturganzen ist, sondern zugleich durch seine Eigenthümlichkeit das allgemeine Wesen der Menschheit individualisirt, und die Idee des allgemeinen Geistes erkennt, so ist es in sich geschlossenes und gekehrtes Ganzes, welches sich aus innerer Einheit zur Verwirklichung derjenigen Möglichkeiten bestimmt,

geistige Individuum nicht nur Durchgangspunkt der allgemeinen Weltentwicklung oder nur verschwindendes Moment des Weltganzen ist, indem die Menschheit ein Organismus ist, in welchem jedes Organ selbst auf eigenthümliche Weise das Ganze darstellt und erkennt; dieses zugegeben, so kann doch Jeder in seinem Wollen und durch sein Wollen nur das wirklich werden, was er (potentia) an sich ist oder werden kann. Es bleibt ihm mithin Nichts übrig, als durch sein Wollen und Thun seine Möglichkeit zu verwirklichen. Seine Möglichkeit oder seine Anlage hat er sich selbst nicht bestimmt, vielmehr ist sie die Voraussetzung seiner Entwicklung. Der Mensch ist mithin in allem seinen Wirken an die ursprüngliche Bestimmtheit seiner Natur oder seiner Anlage gebunden. Obwohl die Antwort auf diese Einwendung zum Theile schon im Vorhergehenden enthalten ist, so bedarf sie doch einer besondern Berücksichtigung, da der Begriff des freien Willens einer der vermitteltsten vielseitigsten Gedanken ist. Auch hat diese Bemerkung ihre Wahrheit, sofern sie die Annahme einer absoluten Freiheit widerlegt, wonach das Ich, wie J. G. Fichte behauptet, der Schöpfer seiner selbst wäre, da es vielmehr, wie früher erwiesen wurde, sich nur als eigenthümliches relatives Subjekt zum individuellen Geiste verwirklichen kann.

Wahrheit und Unwahrheit sind in der Theorie der Freiheit so schwer von einander zu unterscheiden, daß man ohne schärfere Begriffsbestimmung beständig in Gefahr ist, entweder an der Klippe des Indifferentismus oder des Determinismus

zu welchen es sich entschließen will. Diejenigen, welche den Menschen nur für das höchste Erdenwesen, oder nur für einen Theil der Welt halten, übersehen, daß der Mensch ebendadurch wahlfreies Subjekt ist, daß er als selbstbewußtes Ganzes die wesentlichen Möglichkeiten des moralischen Thuns in sich vereinigt, während die Naturwesen, deren sinnlicher Wille in der Bestimmtheit ihrer besondern Entwicklungsstufe und Art zurückgehalten ist, nur einzelne physische Eigenschaften individualisiren, und daher unfreie Individuen sind.

zu scheitern, und je einseitiger eine Theorie ist, desto leichter ist es sie zu fassen, je tiefer und vermittelter, desto schwerer ist sie zu begreifen.

Die Widerlegung der Meinung, daß der Mensch nur seine Anlage verwirklichen könne, folgt aus dem Begriff des Subjekts selbst, welches nur als sich selbst bestimmendes Wesen wirklich wird und ist.

Man stellt sich vor, das Subjekt sei gleich einem Dinge oder Objekte an sich bestimmt, und läßt alsdann sein Wirken an die ursprüngliche Bestimmtheit gebunden sein. Allein, obgleich das Subjekt an sich bestimmungsfähiges Wesen ist, so ist dennoch seine innere Möglichkeit, sich zu bestimmen, nicht eine seinem Wirken zu Grunde liegende Anlage: sondern es ist an sich selbst die Macht oder die mächtige Ursache seiner Selbstbestimmung. Es ist mithin seiner Selbstbestimmung keine Anlage vorausgesetzt, welche es wie die Pflanze den Keim zu verwirklichen hätte, und an welche es gebunden wäre, sondern es ist als bestimmungsfähiges Subjekt Ursache seiner Selbstbestimmung, und als dieses nur im Wollen und durch sein Wollen existirende Ich ist der individuelle Wille freies Wesen.

Die Einsicht: das Individuum könne im höchsten Sinne sich nur zu dem bestimmen, wozu es von Gott bestimmt werde, hebt den Begriff der individuellen menschlichen Freiheit so wenig auf, daß er vielmehr nur durch diesen Gedanken in seiner Wahrheit erkannt wird. Nur die Philosophen, welche das menschliche Ich als absolutes Ich sich schlechthin selbst setzen lassen, sind consequenterweise, und die theologischen Rationalisten sind wissenschaftlich inconsequenterweise mit dieser Freiheit, d. h. Einheit mit sich selbst, welche der menschliche Geist durch seine Vereinigung mit dem göttlichen Geiste zu erreichen habe, nicht zufrieden. Nur der menschliche Wille, welcher in der Einheit mit dem göttlichen wirkt, ist seiner selbst wahrhaft mächtig. Anders verhielte es sich freilich, wenn nicht nur das absolute sich selbst Setzen der Individuen, sondern selbst die relative Freiheit geleugnet werden müßte, vermöge welcher sie die

Fähigkeit haben, entweder in der Einheit mit dem göttlichen Willen zu wirken, oder aber demselben zu widerstreben. Allein jene relative Freiheit folgt aus dem Begriffe des selbstbewußten Subjekts als des sich durch sich selbst bestimmenden Wesens, welches in seinem Fürsichsein dem göttlichen Willen widerstreben kann. Denken wir uns ein Wesen, welches schlechthin von Gott abhängig sich nur passiv gegen die göttliche Thätigkeit verhielte, so müßten wir ihm die Fähigkeit, sich durch sich selbst zu bestimmen oder relatives Princip seiner Selbstbestimmung zu werden, absprechen, und es mithin als selbstloses Werkzeug der göttlichen Wirksamkeit betrachten. Was aber die der göttlichen Thätigkeit widersprechende Thätigkeit des menschlichen Willens betrifft, so ist es ein Widerspruch, Gott als Urheber der menschlichen Thätigkeit zu erklären, welche seinem Willen widerspricht. Es kann mithin nur der egoistische menschliche Wille selbst als Ursache des Bösen gedacht werden. Nur wenn man annimmt: die göttliche Thätigkeit werde durch die egoistische Thätigkeit des Menschen beschränkt, verkennt man den Begriff der göttlichen Thätigkeit, welche als Wirksamkeit des absoluten Urgeistes eine unendliche ist. Da Gott aber in seiner unendlichen Wirksamkeit doch nicht das Böse verursacht, so wird seine Thätigkeit durch die egoistische Thätigkeit des Menschen verkehrt. Wenn sich Gott zu der Welt nicht als zu einer fertigen Maschine verhält, wenn vielmehr die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung ist, so wirkt Gottes Allmacht selbst in dem ihm widerstrebenden Geschöpfe, aber seine Wirksamkeit wird von dem egoistischen Willen zu seinem eigenen Gerichte verkehrt, wie dieselbe Seelenthätigkeit — die Seele belebt den Körper — die gegen sie passiven mit ihr wirkenden Organe des Körpers zur gesunden Thätigkeit erregt, während das erkrankte Organ die belebende Seelenthätigkeit dadurch, daß es ihr widerstrebt, zur Erregung und Steigerung seiner kranken Thätigkeit mißbraucht oder verkehrt. Dadurch, daß der Mensch die Idee des Geistes durch seine Individualität darstellt und erkennt, ist er nicht nur individuelles Weltganzes, oder, wie schon die Al-

ten sagten, μικρόκοσμος, sondern er ist, wie Leibnitz sagte, in höherem Sinne μικρόθεος, und mithin relative Einheit oder Totalität derselben Idee, deren absolute Einheit oder Totalität die Gottheit ist *). Aus diesem Grund hat der Mensch sogar die Fähigkeit, sich der göttlichen Thätigkeit zwar nicht zu entziehen, wohl aber ihr zu widerstreben, oder sie durch seine Thätigkeit zu verkehren, und, um ein Gleichniß zu gebrauchen, ihr empfängliche und mitwirkende Wesen erleuchtendes und erwärmendes Licht durch Reaction des egoistischen Willens zur dunkeln verzehrenden Flamme in sich zu entzünden. Wäre aber der Mensch, wie der Verfasser behauptet, in Beziehung auf Gott absolut abhängig und unselbstständig, so wäre er nicht einmal Geschöpf Gottes, sondern er wäre von Gott gar nicht unterschieden. Einerseits muß zugestanden werden, daß sich Gottes Schöpfermacht um so herrlicher offenbart, je freier und mithin je ähnlicher seine Geschöpfe ihm selbst sind, andrerseits setzt die Selbstunterscheidung des intelligenten Geschöpfs von Gott seine individuelle Freiheit aufs Entschiedenste voraus, wenn gleich in dieser Selbstunterscheidung **) nur die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit eines Abfalls von Gott begründet ist.

---

*) Wenn im Systeme der Welt die Naturwesen weder die Idee des Ganzen darstellen und erkennen, da sie nur besondere Entwicklungspunkte oder Momente der Natur sind, noch ein allgemeines Wesen durch eine wahrhafte Eigenthümlichkeit individualisiren, da sie nur Exemplare ihrer Gattungen oder vielmehr Arten sind; so individualisirt dagegen der Mensch durch seine subjektive Natur das objektive Ganze, und durch seine geistige Individualität erfaßt und verwirklicht er die Idee des Geistes, so daß er die verwirklicht relative Einheit derselben Idee ist, deren absolute Einheit der Urgeist ist.

**) Es ist eine Verwechslung der Begriffe des Unterschiedes, der in der Freiheit entsteht und sie vermittelt, und des Widerspruchs, der die Freiheit negirt, wenn man das Selbstbewußtsein des Menschen als wesentlich oder ursprünglich egoistisches Fürsichsein betrachtet, und deshalb wie Blasche und consequenter-

Erst dadurch, daß der von Gott zu seinem Bilde, d. h. seiner Aehnlichkeit erschaffne Mensch seine Einheit mit Gott

weise selbst Hegel schon das subjektive „Dasein" des Geschöpfs für „Sünde" erklärt. Haben diese Forscher den Widerspruch als allgemeines Lebensgesetz vorausgesetzt, so ist allerdings die Sünde absolut nothwendiges Moment der Lebensentwicklung. Aber sie übersehen, daß der Widerspruch als Verkehrung des wahren Verhältnisses entstanden ist, und mithin nichts Wesentliches und Ewiges, sondern als Negation des wahren Verhältnisses aufzuhebendes Moment der durch harmonische Gegensätze vermittelten Einheit ist. Wenn aber der Verfasser S. 276 sagt, der erste Grund des Bösen müsse in die schöpferische Thätigkeit Gottes selbst gesetzt werden, so verkennt er, daß da das Böse die That des sich von dem göttlichen Wollen trennenden und ihm widersprechenden Eigenwollens ist, nur die Macht oder die Fähigkeit des Abfalls, nicht aber die negative, verkehrte Thätigkeit des menschlichen Wollens selbst ihr letztes Princip in Gott haben kann. Sofern er sich Gott als abstrakt unendliches Urwesen, den Menschen aber nur als endliches Wesen vorstellen kann, hält er S. 276 einseitig an der Diversität Gottes und des Menschen fest, und kann sich deshalb den Menschen in Beziehung auf Gott nur als bestimmtes, schlechthin abhängiges, auf keine Weise als Gott ähnliches freies Wesen denken.

Wenn aber einerseits Gott zwar nicht begränztes, aber durch sein ewiges Wollen bestimmtes absolutes Urwesen ist, andererseits der Mensch nicht nur endliches, sondern in seiner Endlichkeit und Relativität in sich zurückgekehrtes und in sich geschlossenes Ganzes und in diesem Sinne unendliches, gottähnliches Wesen ist, (unendlich ist im Unterschiede von dem Einseitigen, Beschränkten das an sich Vollendete); so folgt, daß der Mensch als relatives Princip seiner selbst in einem freien Verhältnisse zu Gott steht, und die Fähigkeit hat, die göttliche Thätigkeit entweder durch seine negative Thätigkeit zu verkehren oder sie durch seine positive Thätigkeit in sich fortzusetzen. Nach derselben Verstandesabstraktion, nach welcher der Verfasser nur an der Diversität Gottes und des Menschen festhält, da sich doch der Mensch in seiner Selbstunterscheidung von Gott mit ihm eins wissen kann; nach derselben Verstandesabstraktion faßt der Verfasser auch den Begriff der Schöpfung nach seinem eigenen Aus-

durch sein negatives Fürsichsein aufhob, um absolut selbstständig oder Gott gleich zu werden, fiel er von ihm ab. Wenn mithin der Urmensch durch seinen eigenen Willen die Einheit mit Gott und die Einheit mit sich selbst aufhob, und durch diese Unthat seine Freiheit in negativer Weise bewies, so sind dagegen die geschichtlichen Individuen, welche nicht unmittelbar Geschöpfe Gottes, sondern Nachkommen sündhafter Eltern sind, als ergänzende Entwicklungspunkte der Menschheit nicht in dem Sinne frei, in welchem es der Urmensch gewesen ist. Weil die Existenz der folgenden Menschen durch die Zeugung sündhafter Eltern vermittelt ist, so nehmen sie durch ihren eigenen Willen, — das Subjekt ist nur im Wollen, was es ist, — an dem allgemeinen Hang zum Bösen Theil. Sofern aber die Existenz der geschichtlichen Individuen durch die Zeugung nur vermittelt ist, so daß jedes Subjekt nicht nur Entwicklungspunkt der menschlichen Gattung, sondern als Geschöpf Gottes *) wesentlich aus Gott und aus sich selbst zu begreifendes, und in diesem Sinne eigenthümliches selbstständiges Organ der Menschheit ist, ent-

drucke S. 276 einseitig, wonach der Mensch von Gott nur geschaffen würde, ohne sich selbst zu schaffen oder selbst zu bestimmen. Denken wir uns aber den Menschen als ein nur geschaffenes Wesen, welches sich nicht selbst bestimme, so denken wir uns ihn in Beziehung auf Gott als bloßes Objekt, nicht aber als Subjekt, welches nur in dem sich selbst Bestimmen wirklich wird und ist. Vortrefflich bemerkt Prof. Dr. Dorner in seiner gehaltvollen Beurtheilung des Romang'schen Werkes (Tholuks Lit. Anz. No. 26 — 30. 1837) gegen des Verfassers Bemerkung, „der Mensch habe in Beziehung auf Gott keine Selbstständigkeit," „„so wären wir Gott gegenüber nur Durchgangspunkte, nicht von ihm gesetzte, mit seinem Leben zu erfüllende Persönlichkeiten, nicht eigne Lebensheerde (Lebensprincipien), abspiegelnd das göttliche Leben."''

*) Da die schöpferische Thätigkeit Gottes keine endliche, sondern eine unendliche ist, so sind alle Individuen Geschöpfe Gottes, wenn gleich die Existenz der geschichtlichen Individuen durch ihre Zeugung vermittelt ist.

scheidet es sich aus sich und durch sich selbst, und ist in diesem Sinne freies Subjekt seiner Thätigkeit.

Wenn es mithin einerseits als nothwendig erscheint, daß die geschichtlichen Individuen durch ihren eigenen Willen an der allgemeinen Verschuldung der Menschheit Theil nehmen, so läßt sich auf der andern Seite der Grad und der Umfang der Willensfreiheit nicht bestimmen, mit welchem die einzelnen Subjekte Anfangspunkte oder Principien einer neuen eigenthümlichen Willensbestimmung werden, und die Originalität weltgeschichtlicher Individuen erweist sich eben in der Freiheit, durch welche sie Begründer neuer, durch die vorhergehenden nur vermittelter, nicht aber verursachter Epochen des geistigen Lebens wurden. Ob nun gleich, wie früher erwiesen wurde, der Grad und Umfang der Willensfreiheit so verschieden ist, wie die Individualität selbst, so beweisen dennoch selbst diejenigen Individuen, deren Wahlfähigkeit und Wahlfreiheit die geringste ist, durch die Tenacität, mit der sie, so zu sagen, an ihrer Eigenthümlichkeit festhalten, daß sie nicht durch eine ursprüngliche natürliche Bestimmtheit, sondern durch ihren eigensten Willen und in ihrem eigensten Willeu sind, was sie sind. Weil sie durch ihren eigenen freien Willen sind, was sie sind, so dürfen sie nur ihre negatide Richtung aufgeben, um durch die Vereinigung ihres subjektiven Willens mit dem objektiven und dem absoluten Willen positive Vermittlungspunkte des menschlichen, oder selbstbewußte Organe, und Mitwirker des göttlichen Geistes zu werden, wodurch sie zu wahrhaft freien sittlichen Subjekten erhoben werden. Selbst der niedrigste Grad persönlicher Freiheit unterscheidet sich von der sinnlichen Unfreiheit der Naturwesen wesentlich dadurch, daß diese durch ihre Natur und in ihrem sinnlichen Willen sind, was sie sind, und sich daher nicht von der besondern Bestimmtheit ihrer Natur befreien können, während das menschliche Individuum, das als selbstbewußtes Ich Princip seiner innern Wirklichkeit ist, als Vernunftwesen die Fähigkeit *) hat, sich über die durch

*) Diese Fähigkeit kann selbst solchen menschlichen Individuen, —

seinen Willen gesetzte negative Bestimmtheit seiner selbst zu erheben, und die Idee des Ganzen oder des allgemeinen Geistes durch seine Individualität zu erfassen und zu verwirklichen.

Erwägen wir endlich, daß jedes Vernunftwesen oder jede Persönlichkeit, weil es, obwohl seine Existenz durch seine Zeugung vermittelt ist, wesentlich Geschöpf Gottes ist, an sich, oder substantiell gut ist, und daß der böse Wille seinem Begriffe nach endlich ist, und mithin nach Erschöpfung aller möglichen Weisen des Widerspruchs sich selbst aufhebt, und von dem innerlich unendlichen und durch seine Thätigkeit sich selbst bewährenden guten Willen aufgehoben wird; — erwägen wir dieß, so überzeugen wir uns, daß die negative Freiheit, wodurch der Wille sich selbst und dem göttlichen Willen widerspricht, nur die Vermittlung zur sittlichen Freiheit des mit dem göttlichen Geist wirkenden menschlichen Geistes ist, zu welcher alle Vernunftwesen, so gewiß sie Geschöpfe Gottes sind, sei es durch Ueberwindung einer größern oder geringern Entäußerung befreit werden und sich selbst befreien.

Der verschiedene Grad der subjektiven Selbstmacht oder Willensfreiheit erweist sich ebensosehr im Verhältnisse des Individuums zu andern, wie in seinem Verhältnisse zu sich selbst, da dieses durch jenes vermittelt ist. Wenn der Charakter einiger Individuen ohne entschiedene Eigenthümlichkeit nur das Gepräge ihrer Umgebung annimmt, so sehen wir dagegen andere Individuen durch ursprüngliche Willensentscheidung sich ihren Charakter selbst bilden, so daß sie sich durch die Außenwelt nur bestimmen lassen, um in der Wechselwirkung mit andern und selbst im Widerspruche zu denselben ihre Eigenthümlichkeit zu entwickeln und auszubilden. Wenn Individuen von geringer Selbstmacht oder energischem aber verkehrtem Wollen ebenso

eben weil sie Menschen sind —, welche gar nicht zum allgemeinen Selbstbewußtsein und mithin auf keine Weise zur wirklichen Freiheit gelangten, nicht abgesprochen werden, wenn sie gleich erst in einem künftigen Leben freie Subjekte werden.

sehr im Verhältniß zu andern wie im Verlaufe ihrer innern Selbstbestimmung ihre Freiheit verlieren, so bewähren dagegen die ihre Bestimmung erfüllenden Individuen ihre subjektive Freiheit nicht nur negativ oder im Widerspruche zu der Objektivität, ihre Negation des Negativen ist nur die Vermittlung zu dem positiven Verhältnisse, zu dem Geiste der Wirklichkeit, in welcher positiven Einheit mit dem objektiven Geiste sie ihre objektive Freiheit verwirklichen und erkennen.

Da wir im Unterschiede von denen, welche jedem Individuum eine unbedingte Willensfähigkeit zugestehen, den Grad und den Umfang der menschlichen Freiheit für so verschieden halten, wie die Eigenthümlichkeit selbst, so hören wir von denen, welche nur von einer Alternative zwischen rein formeller Willensfreiheit und Determinirtsein des Willens wissen, schon lange den Einwurf: unsere Theorie komme am Ende doch auf den Determinismus hinaus. Diesen Vorwurf können wir am Besten durch eine weitere Beleuchtung und Entwicklung unserer Theorie widerlegen, indem wir die Uebereinstimmung derselben mit dem religiös-sittlichen Lebensbewußtsein erweisen, mit welchem sich der Determinismus, wie wir sogleich zeigen werden, nicht verträgt.

Die erste dem religiös-sittlichen Lebensbewußtsein widersprechende Consequenz der deterministischen Ansicht ist die Meinung, daß „das Böse von Gott verursacht werde", ein Satz, den der Verfasser S. 271 ausdrücklich und wörtlich behauptet hat. Das Schreckliche dieser Behauptung verliert nur dadurch seine Bedeutung, wenn man von dem Begriffe des Bösen abstrahirt und mit dem Verfasser behauptet, es „bestehe in einem „Mangel des Guten oder in einem Nochnichtgewordensein der „Tugend" (S. 144). Erfaßt man dagegen den bösen Willen in seiner realen Negativität *), so versteht es sich von selbst,

*) Zwar sind wir nicht mit Hegel einverstanden, der in seiner Logik II. Bd. S. 73 u. 74 von dem Guten behauptet, es sei und wirke ebenso negativ wie das Böse, daher er von der Tugend sagt, sie sei als „absolute Negativität an sich selbst

daß seine Thätigkeit, da sie dem göttlichen Willen widerspricht, von demselben nicht verursacht sein kann.

„Bekämpfung", und das „Böse sei und wirke ebenso po„sitiv wie das Gute." Es beruht diese Meinung einestheils auf Hegels unbegründeter Voraussetzung, daß der „Wider„spruch oder der negative Gegensatz das Princip aller Selbst„bestimmung" sei, daher er mit Heraklit die Disharmonie des Bösen für ebenso nothwendig erklärt, wie die Harmonie des Guten, da doch der Widerspruch nur das Gesetz des kranken Lebens oder der unsittlichen Willensbestimmung oder der verkehrten Geistesthätigkeit ist, und daher von dem gesunden Leben, das sich seine Einheit durch positive Gegensätze vermittelt, oder von dem guten Willen, welcher sich als die selbstbewußte Einheit harmonischer Bestimmungen erweist, oder von dem sich bewährenden Denken zu überwinden ist und überwunden wird. Anderntheils beruht die erwähnte Meinung auf der unkritischen Methode, die sich, wie Referent in einer ausführlichen Kritik bewiesen hat, durch die ganze Hegelsche Logik durchzieht, wonach entgegengesetzte Begriffe mit einander verwechselt werden. Nimmt man mit Hegel an, das Gute wirke ebenso negativ wie das Böse, und dieses ebenso positiv wie jenes, so ist kein Unterschied dieser Gegensätze mehr einzusehen. Aber nur wenn der Gegensatz in der Bestimmtheit seiner Unterschiede erkannt wird, kann die Vermittlung oder Aufhebung desselben wissenschaftlich begriffen werden. Der bestimmte charakteristische Unterschied des guten und bösen Willens besteht darin, daß die wesentliche Thätigkeit und der wesentliche Zweck des ersten, als des das Reich des Geistes organisirenden Princips positiv ist, während der letztere, wie Hegel selbst in der Rechtsphilosophie S. 39 treffend bemerkt, als negativer Wille nur im Desorganisiren oder Zerstören das Gefühl seines Daseins hat. Aufgehoben wird nun aber der Gegensatz dadurch, daß der gute und mithin wesentlich positive Wille durch Negation des negativen bösen Willens die Idee des Geistes verwirklicht und bewährt. Ob sich demnach gleich der gute Wille vom bösen Willen wesentlich dadurch unterscheidet, daß jener das negative nur negirt, um sich in seiner positiven organisirenden Thätigkeit zu bewähren, während dieser nur positiv wirkt, um zu ne-

Eine zweite gleichfalls dem religiösen Selbstbewußtsein widersprechende Consequenz des Determinismus ist die Meinung,

---

giren, so folgt doch hieraus, daß das Böse nicht abstrakte Negation oder nicht „Mangel des Guten oder des Vernunftlebens" ist, wie der Verfasser S. 144 behauptet, sondern daß es in dem egoistischen Willen sein reales Princip hat, und als verkehrte Willensthätigkeit dieselbe zeitliche (nicht wie Hegel meint, sich stets erneuernde ewige) Realität hat, wie im Physischen die Krankheit, die nicht bloß Mangel an Gesundheit, sondern verkehrter, den Wesen oder der Idee des Lebens widersprechender Lebensproceß ist. Auch der Irrthum ist nicht bloßer Mangel an Wahrheit, sondern entstellte Wahrheit, und hat daher seinen Grund nicht sowohl in Schwäche des Geistes, als vielmehr in einem verkehrten Verstande, der sich in einem der Idee der Wahrheit widersprechenden System geltend macht. Deßhalb sind allerdings selbst erdachte wesentliche Irrthümer z. B. die Systeme des Atheismus und Naturalismus, wenn sie, wie gesagt, nicht blos nachgesprochen, sondern erfunden werden, moralisch verschuldet, und der Verfasser hat ganz Recht, wenn er das Wissen oder die theoretische Selbstbestimmung ebenso sehr wie das Wollen im engern Sinne, oder die praktische Selbstbestimmung zum Gebiete des Moralischen rechnet. Hat aber das Böse seine, wenn auch nur zeitliche Realität, so ist es nicht von Gott verursacht, da der böse Wille dem göttlichen Willen widerspricht; und wäre es Mangel des Guten, so könnte es nicht verursacht werden, denn das Nichtseiende kann nicht verursacht werden. Wenn endlich der Verfasser im Einverständniß mit einer weitverbreiteten Ansicht (S. 285) behauptet, „in der Krankheit des Einzelnen vollziehe sich die Gesundheit des Ganzen", so beruht diese Heraklitische Ansicht, der z. B. Hegel den vollständigsten Beifall zollt (Geschichte der Philosophie I. Bd. S. 314), hauptsächlich auf der Täuschung, als ob die Harmonie durch Vermittlung von Differenzen oder Mißtönen entstünde. Im Gegentheil ist die Harmonie des physischen und geistigen Lebens um so vollendeter, je mehr seine Einheit nach Ueberwindung der widersprechenden Bestimmungen durch zwar entgegengesetzte aber entsprechende Bestimmungen (wahre Gegensätze entsprechen und ergänzen sich) vermittelt ist. Jede verkehrte

daß in dem Thun des guten menschlichen Willens nur der göttliche Wille wirke, wonach die sittliche Thätigkeit des Menschen nur die Wirkung der göttlichen, auf keine Weise aber der menschlichen Thätigkeit wäre. Wenn es nun gleich aus dem Verhältnisse des relativen Subjekts zu dem absoluten Subjekt folgt, daß die Wirksamkeit von diesem die wesentliche Voraussetzung der sittlichen Wirksamkeit von jenem ist, so muß doch die Em-

---

Lebens- oder Willensthätigkeit stört die Harmonie des physischen oder moralischen Ganzen, und nur durch Ueberwindung alles Uebels und alles Bösen erweist sich die siegreiche Macht des sich in jedem seiner Bestimmungs- oder Vermittlungspunkte bewährenden Lebens und Geistes. Daß Hegel von einem durch Ueberwindung aller Widersprüche vermittelten allseitig vollendeten ewigen Geistesreiche Nichts wissen wollte, folgt aus dem negativen Charakter seiner Philosophie; daß aber der Verfasser sich das Bewußtsein der Ewigkeit nicht durch das Bewußtsein der zeitlichen und mithin übergehenden Erscheinungen getrübt hat, haben wir aus entscheidenden Stellen seines Werks mit Freude ersehen, und wir brauchen ihn mithin nur an seine eigene Idee von der Vollendung des ewigen Geistes zu erinnern, um ihn zu überzeugen, daß die physische oder moralische Krankheit des Einzelnen nicht die Gesundheit des Ganzen ist, sondern die Harmonie desselben vielmehr stört. Deshalb ist es ebenso unwahr, wenn man das Böse als ergänzendes organisches Moment des Ganzen betrachtet, wie wenn man es abstrakt negativ als bloßen Mangel des Guten erklärt. Als negatives der Idee des Geistes widersprechendes Moment hat es vielmehr die Bestimmung, durch die successive Verwirklichung der Idee des Geistes von Stufe zu Stufe überwunden zu werden, und die Ewigkeit ist als die Wahrheit und Vollendung der Zeit durch die Ueberwindung aller in der zeitlichen Entwicklung wirklich gewordener Widersprüche vermittelt. Die positiven harmonischen Gegensätze des Daseins und Bewußtseins sind so wenig als Widersprüche zu fassen, daß sie vielmehr durch die Negation der Widersprüche zu organischen ergänzenden Bestimmungs- und Vermittlungs-Punkten des sich in allen Momenten bewährenden Lebens und Geistes erhoben werden.

pfänglichkeit des Geschöpfs für die göttliche Thätigkeit zur Selbstthätigkeit werden, wenn dieses sich nicht rein passiv verhalten, sondern mit Gott wirken soll. Wie das relative Subjekt nur insofern zum natürlichen Menschen von Gott geschaffen wird, als es sich selbst entwickelt, so wird es nur sofern durch die erlösende Thätigkeit Gottes zum seelischen *) Menschen befreit, — die Erlösung ist eine zweite Schöpfung, — als es die göttliche Thätigkeit durch seine eigene Thätigkeit fortsetzt, und sich mithin im Wirken mit Gott selbst befreit, und der Heiligung und Erleuchtung, durch welche Gott die Schöpfung des Menschen vollendet, muß seine eigene Wiedergeburt zum geistigen Menschen entsprechen. Da sich Gott in höchster Weise in ihm ähnlichen Wesen offenbart, so kann der Zweck seiner Thätigkeit kein anderer sein, als daß seine Geschöpfe als selbstbewußte freie Subjekte durch ihn und mit ihm wirken und mithin durch ihr Wollen ebenso sehr ihre Freiheit wie ihre Abhängigkeit von ihm erweisen. Und in der That werden wir uns in den Momenten, in welchen wir am Meisten durch Gott beseelt und begeistet leben, unserer Freiheit am Innigsten bewußt. Je freier der menschliche Wille ist, welcher sich dem göttlichen Willen hingibt, um durch ihn und mit ihm zu wirken, desto entschiedener offenbart er durch sein Wirken den Urgeist, dessen selbstbewußtes Organ er ist. — Unsere Ansicht von dem freien Verhältniß zu Gott bewährt sich mithin dem religiös-sittlichen Bewußtsein.

Nimmt man nun ferner mit dem Verfasser an, daß der Mensch in seinem Wirken an seine ursprüngliche Bestimmtheit gebunden ist, so ist er nicht nur im Verhältniß zu Gott, sondern ebenso sehr im Verhältniß zu sich selbst unfrei. Er hätte keine Wahlfreiheit und sein Nichtanderskönnen wäre nicht ein Nichtanderswollen, so wie die Nothwendigkeit seines Thuns nicht aus der Entschiedenheit seines sich selbst bestimmenden

*) Das Wort seelisch nicht in dem Sinne des ψυχικός, sondern im Sinne des seelenvollen genommen.

Willens folgte, sondern in der Bestimmtheit seiner Natur begründet wäre. Der Verfasser schreibt dem praktischen Bewußtsein die indifferentistische Ansicht von der Willensfreiheit zu. Aber nur das oberflächliche, nicht das tiefere Lebensbewußtsein bekennt sich zu derselben.

Vielmehr wird jeder tiefer fühlende und denkende Mensch durch seine eigene Lebenserfahrung zu der Ueberzeugung kommen, daß jedes selbstbewußte Individuum nicht unbedingt, sondern in gewisser Weise seiner selbst mächtig sei, und daß der Grad seiner Selbstmacht das Maaß seiner Zurechnungsfähigkeit sei. Hiemit wird einerseits anerkannt, daß jedes Vernunftwesen sich selbst bestimme, andererseits wird damit geläugnet, daß irgend ein Individuum, sei es nun in allen, oder auch nur in einzelnen Fällen, ebensowohl anders handeln könnte, als es gehandelt hat. Aber es wird in der moralischen Beurtheilung seiner selbst und Anderer darauf Rücksicht genommen, wie groß der Umfang der Wahlfähigkeit und wie hoch der Grad der Wahlfreiheit sei. Indem man zugibt, daß es Individuen gebe, deren Wille der tiefste und reichste sei, so daß sich ihnen die meisten Möglichkeiten, sich selbst zu bestimmen, darbieten, wenn sie gleich nur diejenigen durch ihr Thun verwirklichen, zu welchen sie sich ohne innere Gebundenheit *) selbst aus innerster Tiefe entscheiden, liegt andererseits die Beobachtung sehr nahe, daß es Individuen gibt, deren Wahlfähigkeit so beschränkt, und deren Selbstmacht so gering ist, daß sie mehr instinctartig als selbstbewußt zu handeln scheinen.

Je größer nun die Willensfreiheit ist, die man den erstern zuschreibt, desto mehr wird man ihren Handlungen moralischen Werth oder moralische Schuld beilegen; je geringer aber die Willensfreiheit der letztern ist, desto geringer wird auch der

---

*) S. 19 erklärt es der Verfasser für unmöglich, daß ein Wesen ohne Gebundenheit an seine eigene Natur oder seine eigenthümliche Bestimmtheit (S. 74) wirke.

moralische Werth oder die moralische Schuld ihrer Handlungen bestimmt.

Zwischen dem höchsten und niedrigsten Grade der Willensfreiheit gibt es aber eine Menge von Abstufungen, und nur unter dieser Voraussetzung läßt es sich erklären, daß jeder Mensch von tieferer und umfassenderer Erfahrung im Urtheil über Andere so behutsam und rücksichtsvoll wie möglich sein wird.

Das juridische Urtheil über die rechtliche Zurechnungsfähigkeit eines Verbrechers motivirt sich nach der möglichst genauen Untersuchung, mit welchem Grade der moralischen Selbstmacht ein Individuum handelte; ob es nicht anders handeln konnte, als es gehandelt hat, indem es ohne gebildetes Selbstbewußtsein handelte, und von der Gewalt der innern oder äußern Beweggründe überwältigt wurde, oder ob es durch einen höheren Grad von geistiger Bildung einer großen Selbstbeherrschung fähig war, um als dieses seiner selbst mächtige, bei sich seiende Subjekt über die besondern Versuchungen oder Motive des Thuns entscheiden zu können, so daß seine widerrechtliche Handlung nicht Folge von relativer Unmacht des Willens, sondern von verkehrter Entscheidung des intelligenten Eigenwillens war, der, obwohl er anders handeln konnte, wissentlich und absichtlich gegen göttliche und menschliche Gesetze handelte *).

---

*) Wenn Hegel gleich z. B. in dem erwähnten Abschnitt der Logik den wesentlichen Unterschied des Guten von dem Bösen läugnet, und andererseits dieses, sofern er es für ebenso nothwendig erklärt, wie jenes, in dem Princip der absoluten Negativität verewigt, so hat er doch in seiner Rechtsphilosophie § 140. nach Schelling und einigen Andern, und in polemischer Beziehung gegen eine gewisse philosophische und theologische Partei mit Scharfsinn bewiesen, daß man, was der Verfasser läugnet, allerdings mit Willen und Wissen das Böse thun könne, und daß selbst das Nichtwissen des Bösen verschuldet sein kann. Es folgt aus dem Begriffe des bösen Willens als verkehrten Geistes, der sich in seiner subjektiven Besonderheit dem objektiven und absoluten Geiste widersetzt, daß er sich als egoistischen Wil-

Dieselbe Rücksicht auf die relative Selbstmacht oder Wahlfreiheit und die relative Schwäche des Willens wird unser moralisches Gefühl entweder vorzugsweise zum Unwillen über die Verkehrtheit der selbstbewußten Willensbestimmung oder vorzugsweise zum Mitleid über die relative moralische Unzulänglichkeit stimmen *). In Beziehung auf die sittliche Thä-

---

len wisse, und deshalb ist nur der Mensch, nicht aber das Thier des Bösen fähig.

*) Nehmen wir mit dem Verfasser an, daß das Subjekt in seinem Wirken „innerlich bestimmt und gebunden" sei, wonach es weder sich durch sich selbst bestimmendes d. h. an sich oder wesentlich freies, noch wahlfreies Individuum wäre, so daß seine Handlungen, wie er S. 166 behauptet, nothwendige Wirkungen der Entwicklung und des Zusammenwirkens realer Kräfte sind; erklären wir endlich mit ihm das Böse nach S. 144 aus einem Mangel der Vernunft oder einer relativen Unmacht des Geistes, welcher sich die übermächtig werdende Natur nicht unterzuordnen vermag; (S. 102—104) betrachten wir das Böse aus diesen Gesichtspunkten, so können wir es consequenterweise nur bedauern, daß wir und daß Andere gesündigt haben, und der Unwille über eigene und fremde Sündhaftigkeit findet schlechterdings in der deterministischen Theorie wissenschaftlich keine Begründung. Je mehr wir einsehen, daß ein Individuum mit Geist und Energie im Widerspruche mit dem göttlichen Willen und selbst im Widerspruche mit seinem eigenen inneren Wesen das Böse gewollt und gethan hat, desto mehr werden wir über seine Unthat empört, und dieser edle Zorn ist dem sittlichen Menschen so wesentlich, daß man nicht mit Unrecht sagt, wer das Böse nicht hassen und ihm mit moralischem Eifer entgegenwirken könne, ein solcher sei auch keines Enthusiasmus und keiner aufopfernden Liebe für das Gute fähig.

Da wir den Grad und Umfang der moralischen Freiheit so verschieden denken, wie die Individualität selbst, so läugnen wir nicht, daß es Fälle gibt, in welchen ein Individuum seiner selbst nur in geringerem Grade mächtig ist, und durch seine Natur oder durch überwiegende Motive zu einer unmoralischen Handlung bestimmt wird, und in diesen Fällen, aber auch nur in

tigkeit aber wird diese Rücksicht den Unterschied in unsern moralischen Forderungen an uns selbst und an Andere begrün-

---

diesen Fällen tritt vorzugsweise das Mitleid über die Willensschwäche Anderer ein, zu welchem es, nach des Verfassers Theorie allein eine moralische Berechtigung gäbe. Aber von dieser moralischen Schwäche unterscheidet man allgemein die moralische Verkehrtheit des Willens und Geistes, dessen negatives zerstörendes Wirken desto mehr empört, je größer der Umfang der Wahlfähigkeit und je höher der Grad der Selbstmacht ist, womit ein, in seine subjektive Besonderheit vertieftes Subjekt sich dem Willen des objektiven und absoluten Geistes widersetzt. In jenem Falle bedauert man vorzugsweise die geringe Willensmacht eines Individuums, das sich durch seine Natur und seine sinnlichen Motive bestimmen ließ, in diesem Falle herrscht der Unwille deshalb vor, weil der selbstbewußte wahlfreie Wille, der egoistische Geist das Princip des bösen Thuns war. Die negativen Egoisten wollen selbst nicht schuldlos sein, sondern sie rühmen sich der freien Willensmacht, durch die sie zerstörend wirken. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß selbst das sinnlich Böse im Willen seinen letzten Grund hat, und daß deshalb das sinnlich böse Wollen und Thun desto weniger aus moralischer Schwäche zu erklären ist, je selbstbewußter sich der Wille zum Bösen entscheidet. Sünden der durch Egoismus vergeistigten d. h. raffinirten Sinnlichkeit verdienen um ihres giftigen Charakters willen den größten Unwillen. Der Verfasser verkennt diesen praktischen Unwillen keinesweges, aber er läßt sich nach seiner deterministischen Ansicht nicht wissenschaftlich rechtfertigen.

Auch das Grauen, das uns entsteht, wenn wir, so zu sagen, in den Abgrund der argen Anschläge und der giftigen Affekte, in denen die frevelhaften Handlungen vollbracht werden, — man denke an einen Tiberius, Nero, Domitian — blicken, auch dieses Grauen, welches das Böse erregt, läßt sich nach des Verfassers Ansicht nicht erklären. Nicht ohne Grund spricht das neue Testament von einem *μυστήριον τῆς ἀνομίας* II. Thessalon. 2, 7., womit die Entsetzen erregende Verkehrtheit des in seiner Tiefe auf Empörung gegen Gott und die Menschen sinnenden bösen Willens und Geistes angedeutet wird, der, wie Schelling

den *). Da der Verfasser, wenn er gleich die geistige Kraft als das Maaß der Freiheit betrachtet, die Wahlfreiheit läugnet, indem er den Willen für innerlich gebunden erklärt, und ihn durch überwiegende Beweggründe nothwendig bestimmt werden läßt, so kann er consequenterweise keine bestimmten Grade der Selbstmacht, die ohne Wahlfreiheit nicht denkbar ist, zugeben, und alle die erwähnten Unterschiede der moralischen Frei-

bemerkt, nicht selten mit größerer Energie und größerer Besonnenheit wirkt, als selbst der gute Wille. Auch die unermeßliche Qual, zu welcher der böse Geist sich selbst verdammt, diese Hölle des Eigenwillens, die sein eigenes Feuer ist, auch dieses innere Gericht, das die von dem Körper geschiedene Seele nun um so tiefer empfindet, da ihre Empfindlichkeit während der Einheit mit ihrem Gegensatze, dem Körper, vermindert wird — auch dieses innere Gericht der schrecklichsten Art, dem große Bösewichter schon in diesem Zeitleben anheimfallen, erscheint nach des Verfassers Principien unerklärbar und ungerecht.

*) Nach den deterministischen Principien lassen sich die Unterschiede des moralischen Verhaltens so wenig in Beziehung auf die sittliche Thätigkeit wie auf das sittliche Gefühl erklären. Das sittliche Subjekt wird in Beziehung auf sich selbst und auf andere die moralischen Forderungen mit Rücksicht auf den relativen Umfang und Grad der Freiheit bestimmen, indem von dem moralisch freieren Individuum auch mehr gefordert werden kann, als von dem unfreieren. Geht man in der sittlichen Thätigkeit von dem Bewußtsein des bestimmungsfähigen Wollens aus, so erscheint die Möglichkeit der Wirkung auf sich und Andere weit größer als nach dem Determinismus, und es läßt sich, wenn man sich einmal von der Freiheit des Willens überzeugt hat, nicht bestimmen, in welchem Grade derselbe in einzelnen Fällen fähig sei, durch eine Concentration seiner innern Möglichkeit oder Macht selbst die negative, der Idee des Geistes widersprechende Bestimmtheit des innern Lebens zu überwinden und sich von derselben zu einer sittlichen Form des Daseins zu befreien. Der Glaube an diese unbestimmbar tiefe moralische Willensmacht ist aber für die sittliche Thätigkeit selbst von großer Wichtigkeit.

heit lassen sich mithin nach seiner Theorie nicht erklären. Er denkt sich die geistige Selbstbestimmung nach der „Weise der physischen Entwicklung" (S. 166), und die Handlungen erfolgen mithin ebenso unmittelbar und nothwendig aus dem Wesen des Willens, wie die organischen Verrichtungen aus dem Wesen des Organismus erfolgen. Wäre der Mensch „innerlich „gebunden" und „könnte er in jedem Momente eben nur das, „was er thut", (S. 237) so bliebe auch das Gefühl der Reue unerklärbar *), welches das Bewußtsein des Auchanderskönnens

*) Könnte das Böse aus der relativen Schwäche des geistigen Lebens erklärt werden und wäre es nothwendige Wirkung realer Kräfte, wie der Verfasser S. 166 behauptet, so bliebe das Gefühl der Reue unerklärbar, welches zwar nicht Zweck, aber nothwendiges Mittel der Sinnesänderung ist. Je mehr wir uns bewußt werden, daß wir nicht aus moralischer oder geistiger Schwäche, sondern mit selbstbewußtem freiem Willen gesündigt haben, desto größer wird unsere Reue werden, in welcher wir uns der Möglichkeit, oder der Macht der Sinnesänderung bewußt werden. Es gibt allerdings eine Unzufriedenheit mit sich selbst, welche die freie Gemüths- und Geistesentwicklung eher stört, als fördert, aber die Reue wird als sittliches Gefühl Impuls zur Ueberwindung des Zustandes, den wir bereuen, und je mehr wir uns in der Reue überzeugen, daß wir die Möglichkeit oder Fähigkeit haben, anders zu handeln, desto stärker wird der Glaube an die Macht unseres mit dem göttlichen Willen sich vereinigenden Willens zur sittlichen Entscheidung wirken. Ueberzeugt sich das Subjekt in dem religiös-sittlichen Gefühle der Reue, daß die innere Nothwendigkeit, mit der es moralisch handelte, eine durch die Entscheidung des Willens selbst bestimmte war, und daß es mithin anders hätte handeln können, wenn es anders hätte handeln wollen; so versichert es sich eben dadurch seiner Fähigkeit, durch Ueberwindung der Versuchung sittlich zu handeln, und es sieht ein, daß es nur von seinem Willen abhänge, ob es sich selbst überwinden und verläugnen wolle, um durch Gott und mit Gott zu wirken, oder ob es sich in seiner verkehrten Richtung fixire. Kommt aber ein Subjekt auf das traurige Resultat, daß es nicht anders als

voraussetzt, und wenn, wie der Verfasser deterministisch annimmt, die folgenden Zustände nach dem Causalgesetze die nothwendigen Folgen der vorhergehenden sind, so bleibt die Thatsache unbegreiflich, wonach der seiner selbst mächtige Wille durch eine Vertiefung in sich selbst seine vorhergehenden Zustände überwinden und sich zur Hervorbringung eines neuen Gesammtzustandes entscheiden kann. Wenn gleich die Möglichkeit, anders zu handeln, deren sich der Mensch in der Reue bewußt wird, durch die Entscheidung des Willens selbst nicht wirklich werden konnte, so ist dennoch das Bewußtsein des Anderskönnens, welches der Determinismus für Täuschung erklärt, deßhalb von so großer Wichtigkeit, weil es, je stärker es hervortritt, desto mehr zur Ermuthigung des durch die Reue zum Guten umgestimmten Wil-

---

immoralisch handeln könnte, wenn es gleich anders handeln wollte, indem seine böse Handlungen die nothwendigen Wirkungen realer Kräfte oder überwiegender Motive gewesen seien, kommt ein Subjekt auf die Meinung, es sei unselbstständiges, von überwiegenden Motiven abhängiges Wesen; so wird es weit eher zur moralischen Verzweiflung, als zur sittlichen Reue kommen, und es wird sich auf keine Weise in sich selbst zu erfassen suchen, um sich in der Einheit mit Gott von seinem Zustande zu befreien, und sich zu einer neuen Gesammtthätigkeit zu erheben. Darum ist es von so großer praktischer Wichtigkeit, den Glauben an die Wahlfreiheit, welche die Möglichkeit des Anderskönnens voraussetzt, in sich und in Andern zu beleben. Wie ist endlich consequenterweise (ich sage wie immer consequenterweise, denn praktisch erkennt der Verfasser dieses Alles an) eine Selbstanklage möglich, wenn man deterministisch behauptet: Gott sei der Urheber des Bösen, der Mensch mithin nur sein unselbstständiges Werkzeug? — Mag der Verfasser immerhin seine Behauptung S. 271: „Gott ist der Urheber des Bösen", durch die Bemerkung S. 286 als „Moment des Ganzen ist das Böse nichts Böses", eine Bemerkung, die wir schon widerlegt haben, zu berichtigen suchen, immerhin ist jene der Idee Gottes widersprechende Behauptung unstatthaft, und muß daher dem Satze: der Mensch ist Urheber des Bösen, weichen.

lens beiträgt. Das Subjekt, das sich in der Reue seines Anderskönnens bewußt wird, bestimmt sich, als dieses seiner moralischen Freiheit bewußte Subjekt, um so entschiedener zum Guten, je stärker sein Glaube an die Macht des mit dem göttlichen Willen wirkenden freien Willens ist. Nur wenn jede Bestimmtheit des Willens durch seine Selbstbestimmung gesetzt ist, nur wenn der Wille, d. h. das sich selbst bestimmende Ich das wahre Wesen und die wahrhafte Ursache der Handlungen ist, läßt sich die Thatsache begreifen, wonach Individuen mitten im Verlaufe ihrer Selbstbestimmung durch die Rückkehr in sich selbst die vorhergehenden Bestimmtheiten überwunden und sich zu neuen Formen des geistigen Daseins und Wirkens erhoben haben.

Auch darin, daß wir das Nichtanderskönnen des um seine Unmacht willen wahl- und unfähigen Willens oder die Verkehrtheit des durch seine negative Selbstentscheidung unfrei gewordenen bösen Willens von der innern gewollten Nothwendigkeit d. h. Gesetzmäßigkeit des sich durch Determinismus der der Idee des Geistes widersprechenden Möglichkeiten des Thuns zur sittlichen Freiheit erhebenden Willens unterscheiden, auch hierin stimmt unsere Theorie mit dem praktischen Bewußtsein überein.

Das praktische Bewußtsein unterscheidet die Freiheit des sich durch die Gesetzmäßigkeit der Selbstbestimmung bewährenden Willens, dessen Nichtanderskönnen ein Nichtanderswollen ist, als sittliche Meisterschaft oder Genialität von der Unmacht d. h. dem abstrakten Nichtanderskönnen der unmittelbaren oder verschuldeten Unfreiheit des einseitigen oder verkehrten Willens als moralische Beschränktheit oder Versunkenheit aufs Bestimmteste. Jeder kennt den Unterschied in den Urtheilen: Es fehlt ihm die geistige Kraft, oder vielmehr Macht des Willens zu einer entschieden guten oder bösen That; oder er hat seine Freiheit mißbraucht, hat aber noch einen freien Willen; oder er ist durch den Mißbrauch seiner Freiheit unfrei, oder seiner selbst unmächtig geworden, so daß er in seiner verkehrten Willensrichtung befangen ist; oder endlich: er hat sich durch den wah-

ren Gebrauch seiner Wahlfreiheit zum entschieden guten sittlichen Charakter gebildet, so daß ihm das Böse, wenn er es gleich thun könnte, moralisch nämlich durch die Entschiedenheit seines Willens unmöglich geworden ist *).

Diese praktischen Urtheile, deren Bedeutung durch unsere Theorie begriffen wird, bleiben nach deterministischen Ansichten unbegriffen. Das erste Urtheil bleibt unbegriffen, weil nach dem Determinismus die geistige Kraft nur das Gute, nicht aber das Böse verursacht, daher auf diesem Standpunkt von einem geistig Bösen nicht die Rede sein kann; das zweite Urtheil hat nach demselben keine Bedeutung, weil er die Wahlfreiheit läugnet; der Sinn des dritten Urtheils ist deterministisch gleichfalls nicht zu begreifen, indem mit der Wahlfreiheit auch die Möglichkeit eines Mißbrauches der Freiheit, d. h. einer verkehrten, der Idee des Geistes widersprechenden Selbstbestimmung geläugnet wird, und das vierte Urtheil verliert aus dem Standpunkte des Determinismus aus dem allgemeinen Grunde seine Bedeutung, weil es nur eine abstrakte, nicht aber eine durch Freiheit bestimmte und aufgehobene (d. h. ebensowohl aufbewahrte wie negirte) Nothwendigkeit kennt, welche die Möglichkeit des Anderskönnens, wenn auch als überwundene in sich schließt **).

*) Dies kann nur relativ von dem sich zeitlich entwickelnden und bildenden Individuum gesagt werden, indem erst das ewige Leben des Geistes die sich nach allen Momenten bewährende Freiheit seines Willens ist. Da der innere Mensch durch seinen Willen ewig wird, und sich mithin im Verlaufe seiner successiven Selbstbestimmung von Stufe zu Stufe zu der Wahrheit des sittlichen Geistes befreit, so wird das ewige Leben schon im Zeitleben anticipirt, aber erst nach der Vollendung des Geistes, die im Zeitleben nicht erreicht wird, kann das ewige Leben wahrhaft wirklich werden.

**) Es wäre überflüssig, die Erklärungen des Verfassers zu widerholen, welche aufs Entschiedenste beweisen, daß die Begriffe, durch welche jene Urtheile ihre wissenschaftliche Begründung und Rechtfertigung erhalten, Gedanken sind, die in seiner deterministischen Theorie keine Stelle finden.

Wenn endlich das von dem Verfasser sogenannte gemeine Freiheitsbewußtsein den menschlichen Willen zufällig wirken, und in seiner gesetzlosen Wirksamkeit den göttlichen Willen stören und beschränken läßt, der Determinismus aber die menschliche Freiheit der göttlichen Allmacht opfert, zu deren selbstlosen Werkzeugen er die Geschöpfe herabsetzt; so erkennt dagegen das religiös sittliche Bewußtsein in der Einheit mit dem spekulativen Denken, daß alle intelligenten Wesen als ergänzende, aber selbstständige Entwicklungs- und Vermittlungspunkte der geistigen Welt bewußt oder bewußtlos, jedenfalls aber freiwillig an der Verwirklichung eines von Gott ewig gedachten und gewollten Weltplans oder Systems, dessen höchster Zweck die Erlösung der Menschheit ist, Theil nehmen *).

*) Wir müssen offen gestehen, daß uns die Meinung, nach welcher die Erlösung und mithin die Menschwerdung Gottes als Welterlösers nicht höchster Zweck der Weltentwicklung sein soll, nicht der Begriff des christlichen Bewußtseins zu sein scheint, wenn wir gleich nicht läugnen, daß sich jene Ansicht mit der reinsten Religiosität verträgt.

Denn nimmt man an, daß die Erlösung nicht unmittelbarer oder, wenn man lieber will, absoluter Zweck der Weltschöpfung sei, so würde der absolute Weltplan durch die Weltgeschichte nicht verwirklicht, sondern die menschliche Freiheit hätte denselben, und zwar nach allen Momenten, da schon Eine That auf das Ganze wirkt, verändert oder gestört.

Nach dieser Denkweise wäre die Menschwerdung Gottes als Welterlösers nur bedingter Zweck des Weltplans, oder sie wäre nur aus dem Grunde von Gott gewollt, weil sie das einzige Mittel wäre, um die durch die menschliche Freiheit gestörte göttliche Ordnung der Welt wiederherzustellen. Wird nun geläugnet, daß die durch den Gottmenschen erlöste Menschheit zu einer höhern Vollendung des Seins und des Bewußtseins gelange, als wenn sie nie gesündigt und mithin keines Erlösers bedurft hätte, so wird der unendliche Werth der erlösenden Thätigkeit des Gottmenschen und der durch dieselbe vermittelten Aufnahme in die Gemeinschaft seines göttlichen Seins und Bewußtseins zurückgestellt und verkannt.

Wenn es sich nicht läugnen läßt, daß nach dem Plane oder Systeme einer Welt, in welcher, damit die Macht und

---

Wird aber zugegeben, daß die erlöste Menschheit zu einer höhern Vollendung gelange, als ein Reich von Geistern, die nie gefallen sind, und mithin auch keiner Erlösung bedürfen, so muß auch zugegeben werden, daß die Erlösung höchster und absoluter Zweck der Weltentwicklung ist, und daß Gott, wenn er die Erlösung wollte, die Sünde, welche als negatives Moment durch die Erlösung aufzuheben ist und aufgehoben wird, nicht nicht wollen konnte. Gott hat um der Erlösung willen die Sünde zugelassen, d. h. er hat sie nicht als Sünde, sondern als durch die Erlösung zu überwindendes und überwundenes Moment gewollt. So gedacht ist für Gott das Böse aufzuhebendes und aufgehobenes Verwirklichungsmittel des Guten. Dennoch können wir aus dem oben erwähnten Grunde mit dem Verfasser nicht behaupten, Gott sei Urheber des Bösen, da wir ja nicht einmal behaupten, daß er es als solches gewollt habe. Es läßt sich wohl denken, daß Gott die Sünde als durch die Erlösung aufzuhebendes und aufgehobenes Moment will, denn in diesem Sinne will er die Sünde nicht als Sünde, sondern als negatives Verwirklichungsmittel seiner Güte, die sich in der Erlösung offenbart. Aber es läßt sich nicht denken, daß Gott das Böse verursacht, denn das Verursachen ist ein Setzen oder Verwirklichen. Die Ursache des Bösen kann mithin nur der egoistische dem göttlichen Willen widerstrebende Wille des Menschen sein.

Denken wir endlich die Erlösungsbedürftigkeit als Bedingung der Erlösung und erwägen wir, daß die Erlösungsbedürftigkeit um so größer ist, je größer entweder die Schuld ist, oder je reiner und sittlicher der Wille, und je schärfer mithin das Gewissen ist, so begreifen wir, warum diejenigen Menschen den Zweck der Erlösung, nämlich die Heiligung des Gemüths und die Erleuchtung des Geistes am Vollkommensten erreichen, welche, indem sie durch die Ueberwindung der Versuchung ihre sittliche Freiheit in höchst möglicher Weise erprobten, des reinsten moralischen Bewußtseins theilhaftig sind, und sich mithin bei unvergleichlich geringerer Sündhaftigkeit erlösungsbedürftiger fühlen, als diejenigen, denen, je mehr sie ihr moralisches Bewußt-

Diese theoretische Ueberzeugung entspricht der allgemeinen Menschenliebe und der Wehmuth über die Verkehrtheit des bösen Willens, in welche jeder und selbst der gerechteste Unwille über das Böse übergeht, wenn nicht eine negative Leidenschaftlichkeit das Gefühl der innern Einheit aller Menschen und der gesetzmäßigen Entwicklung der Menschheit im Einzelnsten wie im Allgemeinen, überwältigt.

Die innere Unendlichkeit der Vernunftwesen, ihre göttliche Abstammung und Art *) ist die sichere Bürgschaft des Glaubens, daß einst Alle zur Freiheit der Kinder Gottes gelangen,

---

harren, oder sich dem göttlichen Willen hingeben will, um durch ihn und mit ihm zu wirken, dieser Gedanke erklärt wohl die relative Schuld verkehrter Subjekte und die Gerechtigkeit einer endlichen Strafe, beweist aber keineswegs eine unendliche Schuld und eine unendliche Strafwürdigkeit, welche ohne eine unbedingte Freiheit nicht denkbar ist. Diese haben wir aber nirgends behauptet. Wenn vielmehr gleich das Subjekt in seinem Willen existirt, so ist es doch nicht absolute Ursache seines Seins. Würden mithin einige Individuen, sei es auch nicht ohne eigene Schuld, ewiger Unseligkeit Preis gegeben, so wäre ihr Schicksal, da ihre Freiheit keine unbedingte ist, ungerecht. Wenn aber alle Individuen, sei es auch in den verschiedensten Formen und Stufen, — in jedem Individuum stellt sich die Idee des Geistes in eigenthümlicher Form dar, — zur Einheit mit sich selbst, mit dem Ganzen und der Gottheit befreit werden, so ist der Gedanke der bedingten Nothwendigkeit der äußersten Verkehrtheit, und der daraus folgenden äußersten Unseligkeit mit der Idee der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit nicht unvereinbar, da sie durch ihren eigensten Willen ihr Schicksal verschuldet haben, da ihrer Sehnsucht nach Erlösung die wirkliche Erlösung entspricht, und im Verhältniß zur Ewigkeit jeder zeitliche Widerspruch verschwindet. Die göttliche Weisheit aber scheint zu wollen, daß in einem allseitig vermittelten Geisterreiche nach Ueberwindung aller Widersprüche die allgemeine Idee des Geistes in allen möglichen Gegensätzen realisirt und erkannt werde.

*) Nicht im Sinne des Pantheismus, sondern im Sinne eines lebendigen Theismus. Vergl. Act. apost. 17, 28.

und diese Freiheit Aller in Gott und durch Gott, worin kann sie anders bestehen, als in der unendlichen Liebe und in dem unendlichen Wissen? *)

Zum Schlusse bemerken wir, daß der Verfasser in seinem ganzen Werke einer religiös sittlichen Welt- und Lebensansicht huldigt, wenn sie sich gleich mit seinen Principien insofern nicht verträgt, als er den wesentlichen Unterschi.d des freien Willens von der Naturkraft und der geistigen Selbstbestimmung von der natürlichen Entwicklung nicht wissenschaftlich erkennt.

Obwohl einige für die Theorie der Freiheit wichtige Bestimmungen in seiner Schrift vorkommen, so hat sie doch der Verfasser nicht zu wesentlichen seine Theorie bestimmenden Principien erhoben.

Hatte Referent das ganze Werk des Verfassers mit großer Achtung für sein philosophisches Talent gelesen, so vereinigte sich diese Achtung mit der freudigsten Einstimmung, als er an die Stelle kam, in welcher sich der Verfasser über die Unbestimmtheit der pantheistischen Vorstellung Gottes erhebt. „Zwar kommt es, sagt er S. 223. wohl vor, daß man Gott als Geist definirt, und doch auf eine solche Weise von ihm spricht, daß er nicht wahrhaft von der Welt unterschieden zu werden scheint, z. B. wenn man sagt, Gott komme in dem endlichen Geiste zum Bewußtsein seiner selbst, oder wenn, sei es unter dieser oder jener Wendung, das außerweltliche Sein **) Gottes ver-

*) Dadurch, daß jedes Vernunftwesen Ebenbild Gottes oder relative Totalität derselben Idee ist, deren absolute Idee Gott ist, durch diese subjektive Totalität ist jedes intelligente Geschöpf jener allseitigen Liebe und jenes universellen Wissens fähig, worin sich ihm seine ideelle Einheit mit sich selbst durch die Einheit mit der Gottheit und ihrer unendlichen Schöpfung in allen Verhältnissen bewährt. Das Gefühl und Bewußtsein dieser geistigen, d. h. gewollten und gewußten Einheit ist das der Seligkeit und Freiheit. Gott in Allen und Alle in Gott zu lieben und zu schauen, ist der ewige Wille und die ewige Wahrheit verklärter Geister.

**) Dagegen erinnern wir, daß wie der menschliche Geist in Bezie-

worfen wird. Allein wer wirklich das Göttliche als Geist denkt, der muß ihm auch ein Bewußtsein und Wollen, wir können nun einmal nicht anders sagen, als, außer dem, freilich gewissermaaßen stets auch von dem Göttlichen umfaßten, Wissen und Wollen der endlichen Wesen zuschreiben. Für die pantheistische Vorstellungsweise gibt es keinen wirklich absoluten Geist, kein wahrhaftes, in den Punkt der Subjektivität und Persönlichkeit concentrirtes, Alles umfassendes und Alles beherrschendes Wissen und Wollen des Ganzen, sondern nur eine Vielheit von wissenden und wollenden endlichen Wesen, die, wie die körperlichen Dinge und zugleich mit diesen, in eine Einheit und Totalität, die aber selbst nicht Geist und Subjekt ist, zusammenbefaßt sind. Eine solche Ansicht wird denn auch das Fatalistische schwerlich ganz vermeiden. Wird hingegen das Göttliche an und für sich als Geist gedacht, so ist damit die bestimmteste Unterscheidung desselben von der Welt gemacht, freilich aber nur um den Preis *), daß von der absoluten Gegensatzlosigkeit so viel nachgelassen wird, als erforderlich ist, um diese für sich seiende Geistigkeit und Persönlichkeit zu erhalten."

Möge der Verfasser seine Theorie von der Persönlichkeit Gottes, den er doch zuweilen dem Ausdrucke nach in nur sub-

---

hung auf den Körper gedacht, übersinnliches an und für sich seiendes Subjekt ist, wenn er gleich nicht außerleiblich existirt, so Gott als freier Schöpfer der Welt überweltlicher an und für sich seiender Geist ist, wenn er gleich nicht außerweltlich existirt.

*) Diese ist kein Preis! Denn Gegensatzlosigkeit ist Unbestimmtheit. Je bestimmter einerseits die Unterschiede der Principien (Personen), und Eigenschaften, durch die sich Gott seine ewige Einheit mit sich selbst vermittelt, erkannt werden, und je bestimmter andererseits eingesehen wird, daß Gott in seiner Selbstunterscheidung von dem von ihm abhängigen Sein als Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt auf dieselbe sich bezieht, desto wissenschaftlicher entwickelt sich die religionsphilosophische Erkenntniß.

stantieller Weise als das Göttliche bezeichnet, vollständig entwickeln und begründen. Die Wissenschaft könnte durch einen solchen Versuch nur gewinnen.

Des Verfassers Versuch, die Idee der göttlichen Persönlichkeit in ihrer ganzen Bestimmtheit zu erfassen, würde vielleicht auch auf seine Theorie der Freiheit zurückwirken, in welcher er, wie aus unserer Beurtheilung erhellt, das Princip der Subjektivität zu wenig kennt und durchgeführt hat. — Suchte Referent durch seine Beurtheilung des Romang'schen Werks und die sich daran anschließende selbstständige Entwicklung der Idee der Freiheit des Verfassers Principien in gewisser Weise zu berichtigen, so wiederholt er dagegen das Geständniß der großen Achtung, die er für die Wissenschaftlichkeit desselben hat, und verbindet damit den Wunsch, seine eigenen Beiträge mit der Nachsicht aufzunehmen, welchen jeder Versuch verdient, der das Schwerste: die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit in der Form zu erweisen sucht, in welcher der Begriff der Freiheit durch den Begriff der Nothwendigkeit nicht negirt, sondern bewährt wird.

Natur= und Geistesphilosophie.

In Bezug auf:

Dr. Joh. Ed. Erdmann, Leib und Seele nach ihrem Begriff und ihrem Verhältniß zu einander. Ein Beitrag zur Begründung der philosophischen Anthropologie. Halle 1837.

und

K. Rosenkranz, Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist. Königsberg 1837.

Von

H. M. Chalybäus.*)

Die Forderung, welche man insgemein an die Realphilosophie macht, ist, daß sie eine begreifliche Geschichte der wirk-

*) Vorstehender Aufsatz wurde bereits im December 1837 niedergeschrieben und bald darauf an die Redaction dieser Zeitschrift abgesendet. Dieß zu bemerken findet Ref. jetzt nöthig, theils weil damals Manches noch nicht erschienen und verhandelt war, was jetzt der Abfassung in einzelnen, obschon nicht in den wesentlichsten Punkten eine andere Gestalt geben würde, theils weil aus dem unveränderten Abdruck hervorgeht, in wie fern Herr Dr. Ruge in Halle der Wahrheit und seiner „Bescheidenheit allerdings zu viel vergeben," indem er in meiner Anzeige von Erdmanns „Leib und Seele" (Bd. II. 2. Heft d. Zeitschr.) eine Parteinahme für die Sache des Verfassers überhaupt und in einzelnen Aeußerungen Anzüglichkeiten auf sich selbst wittert. Hätte ihn sein literarisches Gewissen und blinde Leidenschaftlichkeit nicht über die Zeilen fortgerissen, so würde ihm auch nicht entgangen sein, daß Herr Erdmann, dort als Theolog seinen theologischen Gegnern vor einem Publikum von jungen

lichen Welt sei. So ist die Naturphilosophie in ihrer jetzigen Gestalt eine Geschichte, oder doch der Versuch einer Geschichte

---

Theologen gegenüberstehend, gewiß sehr wohl daran that, und alles Beifalls würdig war, daß er nicht durch eine kaustische Polemik à la mode (z. B. gegen den oft schlecht genug gewürdigten Rationalismus u. a.) zu dem vorlängst sprichwörtlich gewordenen odio theologico immer neuen Zunder schürte, etwa um seinen Vortrag dadurch „pikanter" zu machen und den Studenten zu imponiren, zugleich aber auch seine gelehrten Gegner unter den Theologen, die sich nun einmal mit der neuern Dialektik nicht sonderlich einzulassen belieben, durch die gewöhnlichen unverständlichen Redensarten von aller weitern Notiznahme zurückzuscheuchen. Herr Dr. Ruge aber, der selbst ein wissenschaftliches Blatt in populärem Tone redigirt, also doch wohl auch in der Absicht schreibt, in einem weitern Kreise verstanden zu werden und Ueberzeugung zu bewirken, pflegt dennoch, wer weiß aus welcher Idiosynkrasie, die Begriffe Popularität und Ungründlichkeit schlechthin zu identificiren und daraus eine besondere Kategorie von „Popularphilosophie" zu creiren, nicht beachtend, daß schon, einer wahrscheinlichen Etymologie zufolge, Popularität auf nichts Anderes hinausläuft, als unsre deutsche Deutlichkeit, Deutlichkeit aber im Lehrer eine gründliche und selbstthätig errungene Einsicht, im Hörer natürlichen Anklang, Receptivität, mithin in der Sache selbst Wahrheit voraussetzt, als welche allein vom Geiste kommt und zum Geiste dringt. Solche Deutlichkeit allein verbindet sich mit voller Ueberzeugung, so wie das Streben nach ihr und nach Verständlichkeit auch der einzige Weg zur Wahrheit ist. Aber freilich läuft ein solches Streben auch viel leichter, als die esoterische Unverständlichkeit Gefahr; denn es deckt, bewußt oder unbewußt, aber immer mit ehrenwerther Ehrlichkeit, oft gerade die mißlichsten Stellen auf, und geräth selbst arglos in sie hinein; während jene in gehöriger abstrakter Höhe sich immer sicher zu halten weiß. So bringt es denn auch unbequemer und indiscreter Weise immer wieder zur Sprache, worüber man lange Zeit in der Schule schwieg, oder in conventionellen Ausdrücken sich gegenseitig zu verstehen glaubte, als z. B. die wahre Bedeutung der historischen Thatsächlichkeit für den Inhalt des religiösen Glaubens, die per-

Natur- und Geistesphilosophie.

In Bezug auf:

Dr. Joh. Ed. Erdmann, Leib und Seele nach ihrem Begriff und ihrem Verhältniß zu einander. Ein Beitrag zur Begründung der philosophischen Anthropologie. Halle 1837.

und

K. Rosenkranz, Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist. Königsberg 1837.

Von

H. M. Chalybäus.*)

Die Forderung, welche man insgemein an die Realphilosophie macht, ist, daß sie eine begreifliche Geschichte der wirk-

*) Vorstehender Aufsatz wurde bereits im December 1837 niedergeschrieben und bald darauf an die Redaction dieser Zeitschrift abgesendet. Dieß zu bemerken findet Ref. jetzt nöthig, theils weil damals Manches noch nicht erschienen und verhandelt war, was jetzt der Abfassung in einzelnen, obschon nicht in den wesentlichsten Punkten eine andere Gestalt geben würde, theils weil aus dem unveränderten Abdruck hervorgeht, in wie fern Herr Dr. Ruge in Halle der Wahrheit und seiner „Bescheidenheit allerdings zu viel vergeben," indem er in meiner Anzeige von Erdmanns „Leib und Seele" (Bd. II. 2. Heft d. Zeitschr.) eine Parteinahme für die Sache des Verfassers überhaupt und in einzelnen Aeußerungen Anzüglichkeiten auf sich selbst wittert. Hätte ihn sein literarisches Gewissen und blinde Leidenschaftlichkeit nicht über die Zeilen fortgerissen, so würde ihm auch nicht entgangen sein, daß Herr Erdmann, dort als Theolog seinen theologischen Gegnern vor einem Publikum von jungen

lichen Welt sei. So ist die Naturphilosophie in ihrer jetzigen Gestalt eine Geschichte, oder doch der Versuch einer Geschichte

---

Theologen gegenüberstehend, gewiß sehr wohl daran that, und alles Beifalls würdig war, daß er nicht durch eine kaustische Polemik à la mode (z. B. gegen den oft schlecht genug gewürdigten Rationalismus u. a.) zu dem vorlängst sprichwörtlich gewordenen odio theologico immer neuen Zunder schürte, etwa um seinen Vortrag dadurch „pikanter" zu machen und den Studenten zu imponiren, zugleich aber auch seine gelehrten Gegner unter den Theologen, die sich nun einmal mit der neuern Dialektik nicht sonderlich einzulassen belieben, durch die gewöhnlichen unverständlichen Redensarten von aller weitern Notiznahme zurückzuscheuchen. Herr Dr. Ruge aber, der selbst ein wissenschaftliches Blatt in populärem Tone redigirt, also doch wohl auch in der Absicht schreibt, in einem weitern Kreise verstanden zu werden und Ueberzeugung zu bewirken, pflegt dennoch, wer weiß aus welcher Idiosynkrasie, die Begriffe Popularität und Ungründlichkeit schlechthin zu identificiren und daraus eine besondere Kategorie von „Popularphilosophie" zu creiren, nicht beachtend, daß schon, einer wahrscheinlichen Etymologie zufolge, Popularität auf nichts Anderes hinausläuft, als unsre deutsche Deutlichkeit, Deutlichkeit aber im Lehrer eine gründliche und selbstthätig errungene Einsicht, im Hörer natürlichen Anklang, Receptivität, mithin in der Sache selbst Wahrheit voraussetzt, als welche allein vom Geiste kommt und zum Geiste dringt. Solche Deutlichkeit allein verbindet sich mit voller Ueberzeugung, so wie das Streben nach ihr und nach Verständlichkeit auch der einzige Weg zur Wahrheit ist. Aber freilich läuft ein solches Streben auch viel leichter, als die esoterische Unverständlichkeit Gefahr; denn es deckt, bewußt oder unbewußt, aber immer mit ehrenwerther Ehrlichkeit, oft gerade die mißlichsten Stellen auf, und geräth selbst arglos in sie hinein; während jene in gehöriger abstrakter Höhe sich immer sicher zu halten weiß. So bringt es denn auch unbequemer und indiscreter Weise immer wieder zur Sprache, worüber man lange Zeit in der Schule schwieg, oder in conventionellen Ausdrücken sich gegenseitig zu verstehen glaubte, als z. B. die wahre Bedeutung der historischen Thatsächlichkeit für den Inhalt des religiösen Glaubens, die per-

der Natur, Darstellung eines kosmogonisch-geogonischen Vorgangs, eine genetische Entwicklung, gegliedert nach der Noth-

sönliche Fortdauer nach dem Tode, das Aufgehen der Allwissenheit oder des Selbstbewußtseins Gottes in der Menschheit, die noch immer unfertige Lehre vom Bösen, und dergl. mehr. Doch von diesem Allen und vielem Andern hier zu sprechen, ist um so weniger vonnöthen, je unaufhaltsamer gerade jetzt innerhalb der Schule selbst solche incurable Stellen eine nach der andern aufbrechen, und je offenkundiger das vermeintliche Einverständniß Vieler, die zeither unangefochten für Hegeliter galten, bereits in Zerwürfniß sich verkehrt hat, dergestalt, daß das Schauspiel eines so in sich selbst zerfallenden Reiches den Außenstehenden nur zum Triumphe, uns aber, die wir Hegels Verdienst selbst bestmöglichst nützen und nach Gebühr ehren, deshalb aber die Philosophie in ihrer gegenwärtigen Gestalt noch nicht für vollendet und unverbesserlich halten, nur zur Bestätigung unsrer unverholenen Ueberzeugung dienen kann; zu der wir — beiläufig gesagt — auch nicht so leichten Kaufes gelangt sind, als sich Herr Dr. Ruge „einbildet," sondern aus Gründen bekennen, die eine entwickeltere Darstellung nicht scheuen und nicht schuldig bleiben werden. — Um nun aber vor dem Publikum den Schein aller Unfertigkeit von Hegels System und Methode bestmöglichst abzuwehren, giebt es freilich kein leichteres Mittel, als alles Unhaltbare, was von Anhängern vorgebracht wird, kurzweg für unhegelisch und diese selbst für Uneingeweihte zu erklären, sie zu ächten, auszustoßen und über Bord zu werfen, sollten sie auch eine Planke aus dem Schiffe selbst mit sich fortreißen; wie denn auch im gegenwärtigen Falle einige tiefgreifende Sätze von Hegels nachgelassener Religionsphilosophie mit losbrechen und zu Grunde gehen. Wer so wenig, wie wir, darauf ausgeht, Partei zu machen, kann es nur für ersprießlich halten, wenn die echte consequente Hegellehre sich entschieden von allem Fremdartigen frei und rein macht, was zeither noch an ihr hing und sich nothdürftig mit fortschleppen ließ; denn dieß gerade ist unsre Meinung, daß bei Weitem nicht Alles, was auf sie erbaut wurde, auch aus ihr folge; hat sich dieß Alles erst abgeschieden, so werden wir auch klar erkennen, was wir eigentlich an dieser Lehre haben, und was nicht. Daß aber eine solche

wendigkeit immanenter Vernunftthätigkeit. So soll auch die Psychologie, oder (nach Hegel) die Lehre vom subjektiven Geiste, eine genetische Entwickelung des Bewußtseins auf der Basis der lebendigen Natur sein, und die Philosophie des objektiven Geistes ist als Rechts= und Staatsphilosophie von ihm selbst in ihrer Wirklichkeit als Geschichte dargestellt worden; gleicherweise endlich trägt die Philosophie des absoluten Geistes, die Philosophie der Kunst und Religion, denselben Charakter einer historischen Entwicklung, d. h. eines Werdens vom unentwickelten Ansich durch das Fürsich zum Anundfürsich mit immanent dialektischer Nothwendigkeit der Momente, die als stehende, d. h. ewig nothwendige, doch auch zugleich Entwicklungsmomente der Succession bedeuten; ja die Philosophie selbst, wie sie sich als solche im Elemente des an und für sich seienden Denkens, in der Logik darstellt, ist eine nothwendig genetische Entwicklung der Begriffe, nur daß hier zum Unterschied von der Real=Philosophie und Geschichte nicht von zeitlicher Entwicklung die Rede ist; diese gehört eben in ihrer Realität und Endlichkeit vielmehr der Psychologie an, und aus einer Vermischung der logisch nothwendigen Form mit der empirisch=zeitlich=geschichtlichen Entwicklung des Geistes ist eben die vielbesprochene Phänomenologie hervorgegangen, welche Göschel passend „eine philosophische Reisebeschreibung des endlichen Bewußtseins durch alle Stationen seiner Entwicklung" genannt hat.

Purification nicht in der Sprache eines factiosen Terrorismus, sondern in einem der Wissenschaft und ihrer Vertreter würdigen Tone, dergleichen wir an der Erdmannschen Schrift gerühmt haben, zu Stande gebracht werden sollte, ist und bleibt unsre Ueberzeugung, und schlimm genug, wenn Herr D. Ruge darin eine Parteinahme gegen sich erblickt. — So viel und nicht mehr gegen einen Witz und Geschmack, um den wir keinen Helden beneiden, und in dem zu wetteifern nur eine Ergötzlichkeit für die dritte und vierte Gallerie, ein Seitenstück zu der Scene in Ariosts Heidenlager abgeben könnte, wo Einer dem Andern zuruft: „mit dir ist Grobheit wahre Höflichkeit!"

Da die spekulative Philosophie in ihrer neuesten Gestalt durchaus kein Sein, sondern vielmehr das Werden als durchgängige Wahrheit und Wirklichkeit anerkennt, so scheint eine solche Forderung an die Realphilosophie gestellt, daß sie Alles in seinem Werden fasse und in seinem rhythmischen Progresse darstelle, durchaus nur die Forderung zu sein, welche man an sie machen muß, wenn man mit ihrer Hülfe die wirkliche Welt begreifen will; denn über allen Zweifel erhaben ist, daß die Wissenschaft überhaupt gar keinen andern Zweck haben könne, als den, uns die Wirklichkeit, d. i. die Wahrheit überhaupt, als solche, begreiflich zu machen. Ist nun die Wissenschaft überhaupt die Philosophie, oder ist Philosophie überhaupt alles echt Wissenschaftliche in allen sogenannten Wissenschaften, so wird sie auch obiger Forderung im vollen Umfange zu genügen haben.

Auch scheint die wirkliche Ausführung dieser Realphilosophieen heutzutage keine sonderliche Schwierigkeit mehr haben zu können, da wir, wie behauptet wird, nicht nur im Besitz einer unfehlbaren Methode, sondern auch des Grundrisses sind, nämlich der Encyclopädie, in welcher der Baumeister die ganze Construktion seines Gebäudes in allen wesentlichen Stücken vorgezeichnet und seinen Nachfolgern die Ausführung auch derjenigen Theile erleichtert hat, die er selbst nicht mehr ausbauen konnte; d. i. namentlich die Naturphilosophie und die Lehre vom subjektiven Geiste. Von diesen Hülfsmitteln Gebrauch zu machen, d. h. mit Hegels Methode nach Hegels Plane zu arbeiten, gebietet den Schülern nicht eine mißverstandene Pietät — denn was sollte Pietät hier anders heißen, als ein gänzlich unphilosophischer Autoritätsglaube? — sondern die Sache selbst; und man muß Herrn Rosenkranz hören, wenn er sagt: „Diese Treue halte ich für ein Hauptverdienst; denn zunächst muß doch die Schule dem Meister sich wirklich anschließen, nicht ihn vorläufig verlassen; nur so kann die Hegelsche Philosophie, diese wunderbare Saat eines der größten Geister, von Innen aus durch ein in sich erstarkendes Wachsthum weiter oder über sich hinaus geführt werden; die Detailverarbeitung, die konkrete

Entfaltung ins Einzelne hin muß am Besten die Wahrheit des Allgemeinen rechtfertigen oder widerlegen." Wir müssen, sage ich, diese Aeußerungen des Verfassers um so mehr gelten lassen, da wir ihn in der ganzen Vorrede, woraus diese Worte entnommen sind, überhaupt als weit unbefangener vom Hegelschen Autoritätsglauben erkennen, denn früher; ja im grellen Widerspruche mit den meisten andern Hegelianern, namentlich mit der Grundansicht seines Freundes Michelet, die dieser noch kürzlich an die Spitze seiner Geschichte der neuern Philosophie gestellt hat — setzt Herr Rosenkranz hinzu: „daß Hegels Philosophie im Laufe der Weltgeschichte nicht die letzte ist, hat er (Hegel) selbst zur Genüge gewußt und mit dem heitersten Humor ausgesprochen." Scheint ihm einerseits Nichts lohnender, als „Hegeln so viel als möglich auf den Fersen nachzufolgen, um nur erst mit voller Bestimmtheit zu wissen, was er wirklich dachte", so setzt er doch zugleich hinzu: „dennoch fühle ich mich ihm gegenüber, so sehr ich in ihm mit allen Fasern des Geistes wurzele, vollkommen selbstständig"; und „es hat mich immer gewundert, warum einem Schüler Hegels nach der gewöhnlichen Ansicht ein freies Verhältniß zu seinem Lehrer nicht möglich sein soll." — Hoc iure utimur, das ist kein Zweifel; aber damit werden auch Differenzen, kleinere und größere, aber gewiß ersprießlicher für die Wissenschaft, als alle Wiederholungen rein Hegelscher Dogmen, herauskommen; das ist eben so unzweifelhaft; und indem wir jene Erlaubniß geben, nehmen wir sie uns zugleich selbst, ohne um die Ausdehnung derselben ängstlich besorgt zu sein, wobei jedoch auch wir des Verfassers Ausspruch vollkommen zu dem unsrigen machen: „aus bloßer Besorgniß für den Fortschritt sich auf Hegels System gar nicht einlassen, neben ihm zu einem höhern Standpunkt fortschlüpfen, statt durch ihn hindurchschreiten zu wollen, ist ein verkehrtes Thun."

Eine selbstständige Stellung im obigen Sinne hat auch der Verfasser der zweiten der oben angegebenen Schriften behauptet, und, obwohl auch seine Darstellung in der Hauptsache nur eine Ausführung Hegelscher Paragraphen sein soll, doch

sich nicht gescheut, hin und wieder dem Meister zu widersprechen. Wie sehr ihm dies neulich verübelt worden, will Referent lieber mit Stillschweigen übergehen, selbst wenn er dieser Rüge nicht in allen Stücken Unrecht geben könnte. Wieder einlenkend zu unserm Thema, erinnert Referent beispielsweise nur daran, daß unter Andern auch Herr Ruge (in seiner Vorschule der Aesthetik) die dialektische Entwicklung des Komischen in der Aesthetik Hegels vermißt, und zu verstehen gegeben hat, daß eine bloße Entwicklung der Idee des Schönen in Gestalt einer historisch-genetischen Darstellung, wie wir sie bei Hegel finden, die Sache nicht erschöpfe, noch dem dialektischen Interesse ganz genüge. Auch thut sich zwischen dieser Vorschule und der gleichzeitigen Schrift von Vischer über das Erhabene und Komische eine so große Differenz in der Gliederung und den Resultaten, die Beide mit derselben Methode in derselben Materie aufstellen, hervor, daß schon um dieser Erscheinungen willen — um vieler andern zu geschweigen — an einen ἱερὸς λόγος und eine authentische Interpretation der Schule kaum mehr zu denken ist — was ohnehin zu Absurditäten führen müßte; denn, sagt Rosenkranz sehr liberal: „die Lust zur Production muß allerdings immer durch die Hoffnung angefacht werden, einen Schritt weiter zu thun, und das Ueberflüssige zu thun, Tautologieen zu machen, kann nur dem geistlosen Subjekt beifallen;“ — ja, was die Anwendung der Methode im Allgemeinen auf das jedesmalige bestimmte Problem anlangt, so erinnert er, noch liberaler, sogar an einen Gedanken Herbarts: „Dieser hat es mehrfach ausgesprochen, daß jeder Gegenstand seine eigenthümliche Methode habe. Eine eigenthümliche Methode für das ganze philosophische Geschäft kennt er auch, die Methode der Beziehungen, in so fern aber jedes Objekt eine für sich abgeschlossene Totalität ist, in so fern jedes sein qualitatives Centrum hat, wodurch es eben dies und kein anderes ist, muß auch seine Darstellung, also, wenn man es schärfer ausdrücken will, die Methode derselben, eine andere sein, einen qualitativ andern Ton anschlagen. Die all-

gemeine Methode der Wissenschaft muß sich unaufhörlich individualisiren; sie muß die Sprache des jedesmaligen Objekts sprechen" u. s. w. Herr Rosenkranz also verlangt, der Philosoph soll sich in den realen Zweigen der Wissenschaft in seine Objekte vertiefen, „sich von denselben dahin nehmen lassen", und in diesem künstlerisch objektiven Versenktsein die Natur derselben ergründen. Dadurch, meint er, werde sie zweierlei erreichen, Popularität und zugleich tiefere Wahrheit. Unseres Bedünkens kann allerdings die erstere nur von der letztern ausgehen, und auch wir sind geneigt, die Unverständlichkeit, die man der Darstellung dieser Philosophie insgemein vorwirft, großentheils dem Nicht- oder Halbverständniß und dieses der Nicht- oder Halbwahrhrit vieler Sätze derselben zuzuschreiben; aber auch nur großentheils; denn wir wissen wohl, daß die Hegelsche Philosophie auch hierin bei ihren Zeitgenossen nur das Schicksal aller Systeme, jedes zu seiner Zeit, theilt. Bei alledem aber reichen oben angeführte Aussprüche, wie so vieles Andere, was neuerdings über die Methode Hegels und ihre Anwendung auf Realphilosophie verhandelt worden, noch keinesweges hin, um uns ins Klare zu setzen. Nur so viel ist klar, daß bedeutende Schwierigkeiten dabei obwalten, denn überall thun sich bedeutende Widersprüche und Differenzen in der Anwendung selbst hervor; alles Dies aber weist auf einen tiefer in der Sache liegenden Grund hin; denn schwerlich ist diese Erscheinung bloß dem Ungeschick und Irrthum der nach dieser Methode Arbeitenden Schuld zu geben. Eine offen daliegende Beobachtung, die jeder machen kann, ist vorerst die, daß einige Hegelianer, welche Materie sie auch immer in Untersuchung nehmen, vor allen Dingen verlangen, daß ihr Gegenstand an die richtige, ihm gebührende Stelle im System gestellt, in den dialektischen Zusammenhang eingereiht und nur aus diesem begriffen werde; zu diesem Zwecke verfolgen sie entweder selbst jenen Zusammenhang weiter rückwärts, so weit als thunlich; oder sie erklären wenigstens ausdrücklich, daß hier ein Lemma aus dem Zusammenhange des Systems gemacht, und die tiefere

Begründung ihres Anfangs daselbst nachgesucht werden solle. Dawider ist natürlich Nichts einzuwenden. So erklärt sich Hr. Erdmann, so auch Hr. Rosenkranz in Bezug auf ihr Problem; mit dem Unterschiede jedoch, daß Ersterer eine dialektische Ableitung des Princips der Psychologie (d. i. der Lehre vom subjektiven Geist, deren erster Theil die Anthropologie ist) also zunächst der Anthropologie aus der Naturlehre, versucht, ja zur eigentlichen Hauptaufgabe seiner Untersuchung macht, und nur das letzte Resultat der Naturlehre, den Gattungsproceß als solches Lemma herbeibringt; — Herr Rosenkranz dagegen sich auf diese Ableitung nicht erst einläßt, sondern als Lemma gleich dies Princip der Anthropologie, fertig aus Hegels Encyclopädie, herübernimmt. „Mit diesem Anfang", sagt er, „habe ich mich ganz einfach zu benehmen gesucht, indem ich glaube, die Ableitung der Psychologie, ihre Stellung im System, muß der philosophischen Encyclopädie überlassen bleiben." Er hat sich also die Aufgabe gar nicht gestellt, welche Ersterer sich stellen zu müssen glaubte, somit zweifelhaft gelassen, ob er diese ganze Aufgabe in solcher Art und Weise, wie Erdmann sie gefaßt, überhaupt für aufstellbar, geschweige für nothwendig und ersprießlich erachte.

Andere dagegen haben sich sowohl einer Ableitung ihrer zu behandelnden Probleme aus dem Vorausliegenden, als auch jedweden Verweisens auf diesen Zusammenhang gänzlich entschlagen und gemeint, mit dem Maaßstabe oder Werkzeuge ihrer Methode in der Hand, sofort ans Werk gehen, und jenes äußerlich an jedem Punkt, der sich ihnen unmittelbar und empirisch darbot, ansetzen zu können, worauf das Instrument alsbald zu operiren, oder wie etwa ein Blutegel zu ziehen anfangen werde. Diese Manier ist nun wohl im Ganzen sattsam verbeten und getadelt worden; sieht man aber genauer zu, so ist doch nicht zu läugnen, daß sie im Einzelnen immer wieder durch eine Hinterthür in die Realphilosophie unversehens hereinschlüpft, und ungestört ihr Wesen treibt. Denn hat man sich auch verbeten, daß sie den Anfang mache, so gestattet man doch im

Fortgange, daß allerhand Empirisches in den Zusammenhang aufgenommen werde, amalgamirt die reinen logischen Thesen mit empirischen Bestimmungen und bringt dann dieses Amalgam, so wie es ist, wieder in den dialektischen Schmelztiegel, d. h. man braucht empirische oder halbempirische Begriffe im Einzelnen zu Anfängen, und begeht somit im einzelnen Falle, was man überhaupt verboten hatte. Unter empirisch und halbempirisch aber meinen wir hier unmittelbar als sinnliches Sein oder halbvermittelte Naturgesetze aufgefaßte Bestimmungen; z. B. Harz- und Glaselectricität, die der Beobachtung als zufällig erscheinenden Arten, in welche sich die allgemeine Gatttung der Naturwesen zerlegt u. s. w. An sich ist die Forderung immer diese, daß durch die unmittelbar aufgefaßte Gestalt hindurch geschauet werde auf das Wesen, so daß die beobachtende Vernunft in den beobachteten Objekten, so wie sie sind, nur sich, die Vernunft wiederfinde. Allein ist dieß selbst nach Hegels Naturphilosophie überall möglich? Wenn also die freiere Anwendung der Methode, wie Rosenkranz sie zuläßt und sogar verlangt, auch seiner eigenen Erklärung zufolge nichts Anderes sein soll, als ein Individualisiren derselben, so fragt sich doch gar sehr, wie dieses Individualisiren eigentlich gemeint sei; es ist ein Individualisiren durch Versenken in das Objekt, mithin allerdings nur ein Specialisiren oder Anwenden der Methode auf die specielleren und speciellsten Differenzen der gegebenen Dinge; was es jedoch namentlich im Felde der Naturforschung damit näher und eigentlich für eine Bewandniß habe, wird sich durch die Beleuchtung des vorliegenden speciellen Problems am Ende deutlich ergeben.

Ohne Zweifel war es gerade die Schwierigkeit, von der Naturphilosophie überhaupt den dialektischen Uebergang zur Geistesphilosophie zu finden, welche dem Verfasser des vorliegenden „Beitrags zur Begründung der philosophischen Anthropologie" (denn wir sind geneigt, diesen Beisatz gerade als den Haupttitel anzusprechen) die Feder in die Hand gab. Er faßte diese Aufgabe so, daß man in dem Schlusse der Natur-

philosophie den unentwickelten Anfang, das Princip der Geistesphilosophie erkennen und aufzeigen müsse; dergestalt, als ob die Natur realiter in den Geist übergehe, sich aus sich zur Stufe der Geistigkeit potenzire; er faßte demnach das Problem in dem oben angegebenen genetisch-geschichtlichen Sinne, den die Realphilosophie überhaupt haben zu müssen scheint. Wäre gerade an diesem wichtigen und in die Augen fallenden Punkte wider Erwarten keine unmittelbare dialektische Ueberleitung wie im Gedanken so in der Wirklichkeit möglich, wäre hier ein hiatus im Systeme, so müßten wir, so scheint es, auch an vielen andern Punkten, ja in allen Gliedern des Systems die gleiche Erscheinung, also eine wahre Gliederkrankheit vermuthen, welche dasselbe für eine Darstellung der Wirklichkeit in genetisch-geschichtlicher Bewegung völlig untauglich machte; denn das Wirkliche ist an sich fluid, nicht starr; nur die Rhythmen der Bewegung in abstracto betrachtet, und ihre Noten- und Taktzeichen, die Kategorieen der Logik, haben das ewigstillstehende Gepräge der Vernunftnothwendigkeit. Aber von eben dieser Vernunftthätigkeit wird doch hier zugleich auch gefordert, daß sie sich selbst ohne Salto in immer gegenseitig sich fordernden Hebungen und Senkungen so zu sagen unvermerkt, in Pulsen und doch zugleich stetig überleite aus einem Gebiet in das andere, und daß die letzte Welle, die sich dießseits in der Sphäre der Natur hebt, jenseits in der des Geistes als erste Thesis niederfalle. Kurz, man will wissen, wie der Geist diesseits als Natur schon bereits zum Geist geworden ist, als welcher er jenseits hervortritt; diese Forderung schließt jeden Hiatus aus. Auch die Natur, heißt es, ist ja Geist an sich, und ihre Wahrheit ist der Geist, nur der Form nach ist er in ihr in seinem Andersfein; und das Wahre dabei ist, daß er ewiger Proceß, nirgend Sein ist, ein Proceß, der vernunftmäßig durch alle Bestimmungen der Kategorieen hindurchschreitet; die Substanz bleibt dieselbe, sie ist der substantielle Geist; nur seine Form, seine selbstangenommenen Bestimmungen in sich verändern sich, und da, wo eine Substanz in allem Verlauf der Bestim-

mungen dieselbe bleibt, da ist kein Abbruch im Verlaufe, sondern Geschichte.

Ist nun das Resultat und Ende der Naturphilosophie, wie es Erdmann aus Hegel aufnimmt, wirklich ein solches, welches, an und für sich betrachtet, mit logischer Nothwendigkeit in die Sphäre des Geistes überleitet? Jenes Resultat ist bekanntlich der Gattungsproceß, oder vielmehr die Idee der Gattung, als an und für sich seiende Allgemeinheit. Das Princip oder wenigstens der Anfang der Geistesphilosophie aber ist das Erkennen. Es fragt sich also vor allen Dingen nach dem dialektischen Zusammenhange beider Begriffe, d. h. nach dem nothwendigen, begriffsmäßigen Hervorgehen des letzteren aus dem ersteren, oder wie Erdmann dieses Uebergehen der Natur in den Geist bestimmt: „es soll die höchste Entwicklungsstufe des Gedankens, zu der er sich innerhalb der Natur erhebt, aufgenommen, und zugesehen werden, wozu er sich dialektisch aufhebt und erhebt. Dasjenige, wozu sich die höchste Entwicklungsstufe des Gedankens in der Natur erhebt, wird eine Weise der Erscheinung sein, die nicht mehr innerhalb der Natur sich findet, sondern wird einer höhern Sphäre angehören; innerhalb dieser wird es aber die unterste Erscheinungsweise sein“ u. s. f. (Dem Ausdrucke nach abweichend sagt Rosenkranz: „die Philosophie der Natur endigt mit dem menschlichen Organismus; indem die Natur in diesem ihre Vollendung erreicht, geht sie zugleich mit ihm über sich hinaus.“ S. XXVII. Er betrachtet den Menschen (nach Hegel) als das Konkreteste, als den Inbegriff aller Naturkräfte, den Mikrokosmos, der alle Momente des elementarischen Daseins, die siderischen Kräfte u. s. f. in sich einige, und von diesen Beziehungen aus fängt die Anthropologie ihre Darstellung an. Der eigentliche specifische Charakter des Menschen aber ist ihm das Denken. „Wie die organische Natur sich qualitativ (nicht blos quantitativ) von der unorganischen, und wie in der organischen die animalische sich qualitativ von der vegetabilischen unterscheidet, so auch die menschliche als die geistige von aller ani=

malischen. Das Wesen des Geistes aber, der Geist selbst, ist nichts anders, als Denken." S. 4. Nichtsdestoweniger, scheint es, behauptet der geschlechtliche Proceß auch nach Rosenkranz seine Bedeutung, den an sich seienden Geist auf eine höhere Stufe des Fürsichseins zu erheben, S. 67: „Die Individuen suchen einander, um in dem Individuum sich als Gattung zu finden; scheinbar ist es in der Liebe nur um das Individuum zu thun; allein im Hintergrunde steht die Allgemeinheit der Gattung als das Wesentliche. In der Vereinigung der Geschlechter verschmilzt ihre Einseitigkeit zur Existenz der generischen Totalität, weshalb der Gattungsproceß eine affirmative, das Individuum von sich befreiende Kraft ausübt." Der Stellung im Zusammenhange nach sollte man allerdings glauben, auch Rosenkranz betrachte diesen Proceß als denjenigen Naturproceß, durch welchen die Natur über sich selbst hinaus in die Sphäre des Geistes kommt, als die unmittelbare Basis des Bewußtseins; dennoch bleibt es, da dieser Punkt bloß gelegentlich und kurz berührt wird, unausgemacht, ob dies wirklich die Meinung des Verfassers im vollen Umfange sei).

Kehren wir zu Erdmann zurück. Im Schlußbegriff der Naturphilosophie, der Idee der für sich seienden Gattung als Allgemeinheit, müssen die Bedingungen des Anfangs der Geistesphilosophie, des Erkennens oder Denkens, liegen, und diese Erscheinung aus jener, dem Gattungsprocesse, begreiflich werden, d. h. mit Nothwendigkeit folgen. Und diese Begreiflichkeit oder vielmehr Nothwendigkeit muß nicht bloß eine logische im Denken und für das Denken sein und bleiben, sondern sie muß sich ebenso als Erscheinung real und empirisch finden und nachweisen lassen; denn mit einem solchen trennenden Unterschiede wäre hier gar Nichts gesagt, da der Voraussetzung der ganzen Realphilosophie überhaupt zufolge eben die Natur nichts anders als der universelle Geist, ihre Gesetze keine andern als die unter der Form von Kategorieen mit sub- und objektiver Geltung im Geiste zum Fürsichsein gekommenen Gesetze der Vernunft sind.

Dennoch hat es mit diesem Passus aus der Natur in den Geist noch seine Schwierigkeiten, und bei Licht betrachtet sind sie noch eben so groß als bei Aristoteles, der sich auch nicht anders zu helfen wußte, als zu sagen: Der Geist (νοῦς) kommt θύραθεν herein in den lebendigen Organismus, und Gott haucht ihn ein. Die dialektische Entwicklung scheint hier gänzlich abzubrechen, zwischen Natur- und Geistesphilosophie keine Brücke schlagen zu können, sondern jenseits von Neuem ansetzen zu müssen; eben so die Natur in ihrer realen Bestimmtheit, und ebenso mithin auch die beobachtend fortschreitende Naturerklärung. Denn, um unsre Meinung kurz zu sagen: nicht zwischen dem Gattungsprocesse und dem Erkennen findet irgend ein direkter Gegensatz, mithin auch gar kein dialektisches Verhältniß statt, sondern dieser Gegensatz und dieses Verhältniß findet nur statt zwischen den beiderseitigen generellen Begriffssphären überhaupt, denen jene beiden Begriffe als untergeordnete Momente angehören; diese beiden Begriffssphären sind keine andere als *Natur* und *Geist* überhaupt, so daß gerade hier, an diesem Punkte, wo die Brücke geschlagen werden, die immanente Entwicklung der Begriffe fortgeführt werden sollte, sich die Gebiete zweier größeren Herrn scheiden. Wenn ich in der Rechnung erst A und B als correlate Hälften eines Ganzen einander gegenüber gesetzt habe, und nun A zerfälle in $a_1\ a_2\ a_3\ a_4 \ldots a_n$; so entspricht das Verhältniß von n zu B nicht mehr dem von A und B, oder vielmehr es ist gar kein (richtiges) Verhältniß mehr zwischen n und B da. Eben so wenig, wenn ich auch B in $b_1\ b_2\ b_3\ b_4 \ldots b_n$ zerfälle, und nun das Verhältniß, welches seiner Natur nach blos durch A und B bezeichnet werden konnte, nun noch zwischen a_n und b_1 suchen wollte. Eben so wenig wie dieß dialektisch irgend eine Wahrheit hat, eben so wenig hat es eine Existenz in der Natur der Dinge; auch hier ist dieselbe Kluft befestigt, wie zwischen den Begriffen. Natur und Vernunft, wie sie an sich dasselbe sind, verhüten allen un-

mittelbaren Uebergang, alle Vermischung, und zwar mit Recht; sonst würden wir Schaaren von Menschenaffen und Affenmenschen als unsere Brüder und Stammeltern zu begrüßen haben, und alle Moralität, überhaupt alle Vernunft aufhören. Solche Zerklüftung aber findet glücklicher Weise nicht blos zwischen Natur und Geist, sondern auch zwischen Thieren und Pflanzen und wiederum zwischen den einzelnen Spezies statt, die selbst durch Bastarde nicht dauernd ausgeglichen werden können; denn es gibt wohl Gattungen, die den Uebergang aus dem Pflanzen- in's Thierreich zu bilden scheinen, ja der Uebergang aus dem Unorganischen in das Organische ist selbst an Infusorien beobachtet worden; allein diese Uebergänge müssen aus leicht begreiflichen Gründen auch begreiflich um so mehr verschwinden, je charakteristischer und vollkommener der Gattungsbegriff in den höheren Thierordnungen hervortritt. Hier gibt es keine Beobachtung und Geschichte, daß und wie etwa die höheren Pflanzengattungen aus den niederen hervorgegangen, die untersten Thiere aus den vollkommensten Pflanzen, daß, so zu sagen, die Thiere aus den Bäumen hervorwüchsen oder gewachsen seien. Dennoch wird die Frage immer wieder aufgeworfen, warum denn die Erde jetzt keine neuen Thier- und Menschengattungen mehr hervorbringe, und auch Herr Rosenkranz läßt sich herbei, sie noch auf die gewöhnliche Weise zu beantworten: „daß die Zeugungsperiode der Erde vorüber, und ihr Zeugen gegenwärtig nur ein Fortzeugen, ein Erhalten des Gezeugten sei." Dieß ist faktisch-historisch wohl wahr, aber, was sollen das für neue Thier- und Menschengeschlechter sein, die man bei obiger Frage etwa im Sinne haben könnte? Unlogische Vermischungen der an sich selbst bestimmten Begriffssphären; deren Möglichkeit eben dadurch abgeschnitten ist, daß zwar das Unorganische in seiner Vollendung für den Hervorgang des Organischen Bedingung, aber keineswegs Princip ist. Wer möchte es unternehmen, eine vollständige Systematik aller Naturwesen zu entwerfen in dem Sinne, um aus einer solchen Ordnung nun auch die geschichtlich-reale

Genesis aller dieser Wesen von unten nach oben zu deduciren? Ebenso wenig, wie es eine Pflanzenmetamorphose in diesem Sinne gibt, gab es je eine Thiermetamorphose oder gar eine Metamorphose der Natur in den Geist; und daß es diese nicht geben kann, das ist es gerade, was die Realphilosophie begreiflich zu machen hat, die Unvereinbarkeit der Begriffe hat sie aufzuzeigen, nicht aber die Genesis fortzuspinnen aus dem Niedern ins Höhere, als wäre eine solche wahrhaft und wirklich. Dieß und nichts Anderes heißt es, wenn man von nothwendigen Momenten des Begriffs spricht; d. i. von Momenten, die aufgehoben bleiben, d. h. in anderm Sinne gar nicht aufgehoben werden können, ohne das Ganze aufzuheben. Bleibend aufgehoben aber sollen alle Begriffe und Kategorieen überhaupt im absoluten Geiste werden, sonst würde man auch diesen, sammt der Welt und allen endlichen Dingen aufheben und vernichten.

Kehren wir jedoch, bevor wir die allgemeinen und weiter greifenden Konsequenzen dieser Betrachtung in's Einzelne verfolgen, noch einmal zum Gattungsproceß und der ihm von Erdmann angewiesenen Bedeutung als überleitenden Verbindungsproceß zwischen Natur und Geist zurück. Ob die Bedeutung, welche ihm der Schüler gibt, sich schon bei dem Meister Hegel finde, kann uns, denen es blos um die Wahrheit der Sache zu thun ist, ganz gleichgültig sein; gewiß ist, daß nach Hegels Darstellung in der Phänomenologie, Logik und Encyclopädie diese Fassung in der Schule bona fide allgemein angenommen, von Erdmann aber eigenthümlich modificirt worden ist.

Wir wollen vorerst den Gegenstand in freierer Darstellung den Lesern vorzuführen suchen, um auch diejenigen, welchen diese Partie der Hegelschen Logik und Naturphilosophie nicht geläufig wäre — und allerdings ist gerade diese noch wenig besprochen worden — zur eignen Beurtheilung der vorliegenden Bearbeitung von Erdmann hinzuführen.

Die Bedeutung, welche der Gattungsproceß im Natursysteme haben soll, setzt voraus, daß Geist und Materie an sich dasselbe, oder daß die Materie nur der Geist in seinem Anders-

sein, d. h. in einer Gestalt sei, die seiner eigentlichen, geistigen gerade entgegengesetzt ist. Die Differenz beider von einander liegt darin, daß die Materie außer sich, d. h. daß alle ihre Bestimmuugen räumlich und zeitlich außereinander, starr nebeneinander, ohne lebendige Beziehung auf einen Mittelpunkt in sich sind, der das Materielle zu einem in sich geschlossenen, für sich seienden Ganzen machte. Der Geist dagegen ist gerade umgekehrt die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen in sich; alle Bestimmungen in ihm sind nicht blos in ihm, sind nicht blos in lebendig-beweglicher Beziehung auf einander, sondern es waltet hier die freieste Macht der Substanz (des Ganzen) über alle ihre Bestimmungen in sich, die sie als ihre eignen Modifikationen und Thätigkeiten mit vollkommener Freiheit immanent in sich und für sich setzt und aufhebt, — kurz — damit schaltet, wie wir mit unsern eignen Gedanken und Willensmeinungen schalten. Alles Besondere und Einzelne verhält sich im Geist nicht als ihm äußerlich, abgetrennt, starr und gleichgültig, sondern er verhält sich zu denselben als zu sich selbst, sie sind nur sein eignes actuelles Selbstbestimmen und Thun in sich. Zunächst aber, und gleichsam immitten zwischen der materiellen und der geistigen Stufe erscheint dieses freiergewordene, doch noch nicht ganz freie Thun als Leben; d. h. als eine freie Beweglichkeit in sich, die sich in ihren Bestimmungen auf sich selbst als auf eine Totalität bezieht, so daß das lebendige Wesen in und für sich webend in seinem leiblichen Dasein nicht mehr als Aggregat gleichgültiger außereinander seiender Theile, sondern als gegliederter Organismus sich für sich abschließt und seinen eignen Zweck, Selbstzweck, aus sich und um sein selbst willen realisirt, aber als diese freie Bewegung, die es an sich ist, noch nicht für sich, d. i. seiner noch unbewußt ist. Das Leben kann also nur als Organismus, dieser nur in der Form einer geschlossenen Einheit, mithin als Einzelheit (Individuum) existiren, und der Begriff des Lebens selbst ist das Princip der Individualität (in diesem Sinne) oder der Einzelheit. Jedes einzelne Individuum ist die Idee der Gattung, des gemeinsa-

men Begriffs, tausendmal wiederholt. So ist es in der That und Wahrheit; das Gemeinsame, die Idee der Gattung, ist in allen Exemplaren als dasselbe, als das Wesen vorhanden; zöge man dieses Wesentliche ab, und fragte dann, was die Individuen, jedes für sich, noch Besonderes hätten, was sie so noch wären, so wären sie nur leere Umrisse, ja auch dieses nicht einmal — nur leeres Zählbares; alle individuelle Modificationen, die den lebendigen Individuen hier in der Sphäre des bloßen Lebens (noch nicht Geistes) als Unterschiede etwa noch übrig bleiben, wären nur individuelle Mängel am Wesentlichen. Das Einzelne ist also in der That wesentlich das Allgemeine, und das Allgemeine existirt nur in der Form der Einzelheit, d. i. als viele Einzelne, die aber als solche alle einerlei sind, bis auf den sogleich näher zu würdigenden geschlechtlichen Unterschied. Die Gattung nämlich, wie sie ein Ganzes, ein Begriff, eine Totalität für sich ist, kann nur so in sich zerfallen, daß sie sich in diesem ihren Unterschiede zugleich als ein zusammengehöriges Ganzes, als zu sich selbst verhält; sie zerfällt nur, um so sich zu erhalten, zu regeneriren; sie polarisirt sich in die beiden Geschlechter, als für einander gehörige Hälften einer Totalität. Im Gattungsproceß, d. h. eben in diesem sich als Gattung Erhalten, sind also nicht die zahllosen Individuen, Seiten ihrer numerischen Vielheit, das Einzelne; sondern das Einzelne, die getrennt auftretenden Momente zu jener Allgemeinheit sind die Geschlechter (sexus). Gegensätze sind nur das, was in einem gemeinschaftlichen Höheren identisch ist; das Höhere ist hier der Gattungsbegriff, dieser ist die hier zur Sprache kommende specifisch bestimmte Allgemeinheit; es ist, logisch betrachtet, nicht von dem Begriff der Allgemeinheit überhaupt und ohne alle nähere Bestimmtheit die Rede, sondern von derjenigen Allgemeinheit, die in Geschlechter, sexus, zerfällt, und von derjenigen Einzelheit (sexus), welche Momente des Allgemeinen, gerade nur im Sinne der (thierischen) Gattung ist. Das Einzelne also ist hier das Halbe, die Geschlechtsdifferenz. Die Individuen (denn als solche treten freilich alle organisch-leben-

dige Wesen auf) werden nicht als Individuen, sondern als Männliches und Weibliches zu einander gezogen; als Individuen würden sie nicht blos durch den Geschlechtstrieb, sondern durch den Geselligkeits-Erhaltungstrieb oder durch die gemeinsam-vernünftige Nothwendigkeit, wie die Menschen im Staate, zu einem organischen Ganzen zusammengeführt werden. Die Geschlechtlichkeit ist nur die einfachste und erste Anstalt, welche die Natur getroffen hat, um zugleich mit der individuellen Vereinzelung auch ein Verbindungsmittel wieder herzustellen; es ist die einfachste und unmittelbarste, beruht also noch auf Naturzwang, entspricht aber in ihrer Nudität der in der Sphäre der Menschheit eintretenden socialen und geistigen Vermittelung. Oder auch, von der andern Seite angesehen — sie ist der letzte Rest der in der niedern Natursphäre waltenden chemischen Verwandtschaft, deren haltungsloses Ineinanderstürzen aber hier schon mehr oder weniger der Freiheit des Subjekts unterworfen worden ist. Es liegt nun hier ein logischer Subreptionsfehler, eine Vermengung des Individuellen und Sexuellen, sehr nahe, welcher unsers Bedünkens in der hegel-erdmannschen, so wie in allen uns bekannten Deduktionen dieser Materie seit Schelling nicht gehörig vermieden worden ist und somit die Deduktion selbst hat mißlingen lassen. Nach unserer Ansicht gestaltet sich nun das Weitere auf folgende Weise: Im Unorganischen stand, wie wir sahen, das Exemplar zum Allgemeinen noch gar nicht im Verhältniß des Einzelnen zur Gattung, das Allgemeine nicht im Verhältniß des Begriffs zu seinen Momenten; das Einzelne war blos ein homogenes Stück, ein Beispiel, ein Exemplar vom Allgemeinen, wie man z. B. eine Erzstufe ein Exemplar von diesem Mineral nennt. Im Organischen dagegen und namentlich im Thierreich ist Gattung; und das Allgemeine, der Begriff, beherrscht in jedem Exemplare seine Theile als seine Glieder, aber diese Glieder sind nicht alle einzelne Exemplare seiner Gattung; das Individuum als solches in seiner numerischen Einzelheit ist noch nicht Glied, Organ des Ganzen, weil die Gattung als solche noch nicht

Organisation einer Vielheit von Exemplaren ist. Die Einzelnen sind sich daher noch sehr gleichartig, ohne individuelle Bestimmtheit, und mithin auch als solche noch gleichgültig gegen einander; die einzige Differenz, die sich zwischen den Exemplaren findet, ist das Geschlecht, und nur als Männchen und Weibchen unterscheiden und suchen sie sich, nicht als Individuen; bei den Thieren sind auch äußerlich nur die beiden Geschlechter im Habitus mehr oder weniger verschieden; alle Finken sind einander gleich, nur Hahn und Sie unterscheidet der Vogelsteller. — Erst in der Menschheit ist die Organisation vollständig realisirt, und die Gattung als solche ist Organisation, daher ist auch das Einzelne, das Menschenindividuum, als solches, Glied, und selbst Organismus in sich, nicht mehr bloß Exemplar; daher aber auch die individuellste Mannigfaltigkeit der Einzelnen, und das Ganze besteht in der That nun erst durch die individuelle, geistige wie körperliche, Bestimmtheit der Einzelnen, die nun als solche in unendlicher Abstufung nothwendige, bleibende Momente des Begriffs geworden sind. Die Steinart konnte durch ein einziges Exemplar vollständig repräsentirt werden, das Thier durch die Familie (Männchen und Weibchen), der Mensch zunächst nur als Volk und die Menschheit als Völkerverein. Die Geschlechtlichkeit hat für den Menschen, als solchen, in seiner specifischen Bestimmtheit, schon keinen Werth mehr, sie wird veredelt zur Liebe, u. s. w. Die Familie wird schon ein Vorbild des Staates. Dagegen wächst mit der Selbstständigkeit des Charakters und Talents der Einzelnen auch ihre Mannigfaltigkeit, und die individuellen Mängel oder Bedürfnisse mit dieser; mit der individuellen Bestimmtheit aber geht auch die Persönlichkeit gleichen Schritt. Man kann übrigens die Sache auch so ansehen: in der unorganischen Natur sind unendliche Differenzen, alle zerstreut gesetzt, außereinander; diese gehen (in der Sphäre des Lebens) zusammen, sie vereinigen sich (im Thier) bis auf die eine Differenz der beiden Geschlechter; auch diese erlischt in ihrem Außereinandersein, und der Begriff, die organische Einheit

ist realisirt im (geistigen) Menschen. Der Mensch erscheint als der allein vollständig realisirte Begriff auf dem Schauplatz der Natur; die Bedingungen des Insichzusammengehens und des vollständigen Beisichseins, der Geistigkeit, sind erfüllt, er ist natürliches Subjekt geworden, Mikrokosmos. Die Bedingungen sind erfüllt, die Basis ist gegeben, aber keinesweges das Princip aufgeschlossen, keinesweges erklärt und begriffen, daß es nun vom vollständigen Leben und Ansichsein auch zum Bewußtsein und Fürsichsein gekommen sei; wäre dem so, so müßte überhaupt das Subjektive aus dem Objektiven, das Wissen aus dem Nichtwissen, das Höhere aus dem Niedern, der Zweck aus dem Mittel u. s. f. erklärt werden können. Nein, gerade umgekehrt: von der Genesis des Wissens haben wir durch diese objektive Konstruktion auch nicht das Allermindeste erfahren, wir haben vielmehr diese durch jenes begriffen; das Wissen ist sich ewig und allein vorausgegeben, ist und bleibt das Erste, es muß auch das Letzte, es muß Alles sein, wenn es Anderes begreifen, d. i. im Andern sich selbst haben, Anderes selbst sein soll. Dabei bleibt es, und muß es bleiben, und darauf beruht die Gültigkeit der Spekulation überhaupt. Wir aber brechen mit diesem Zugeständniß hier ab, alle weitere allgemeine Konsequenzen einem besondern Aufsatz versparend, und kehren nun noch einmal zur Beleuchtung der Erdmannschen Deduktion zurück, von der wir im Vorhergehenden wesentlich abweichen zu müssen glaubten.

Wir haben oben im Gebiet der Menschheit die Gattung selbst als Organisation bezeichnet und damit einen specifisch neuen, einen andern Begriff gesetzt, als welcher der Begriff des Lebens war. Geschieht dieses nicht, soll der Begriff des Lebens stetig hinüber geführt werden in die Sphäre des Geistes, so wird kein specifischer Unterschied gesetzt, und man sieht entweder nicht ein, warum die Thiere nicht auch unter günstigen Verhältnissen zuweilen Menschen werden, oder aber man kommt gar nicht aus der Thierlebenssphäre heraus. Das Letztere, meinen wir, ist Erdmann begegnet, indem er eine Genesis des

Menschen aus der Thierheit vollbringen wollte; der Gattungsproceß, als das Höchste, wozu es die Natur bringt, sollte diese Genesis vermitteln; wir aber konnten eine solche Vermittlung überhaupt gar nicht anerkennen und eben so wenig in diesem fleischlichen Vorgange finden.

Herr Erdmann geht mit Hegel davon aus, daß im Gattungsproceß, wie in jedem Proceß, zwei Faktoren (Parten, wie er sagt) zu unterscheiden sind, bestimmt aber nicht, wie wir oben, die beiden Geschlechter als solche, sondern auf der einen Seite das Allgemeine, den Begriff der Gattung, auf der andern das Einzelne, das Exemplar; so ebenfalls Hegel. Allgemeinheit und Einzelheit stehen allerdings in dialektischem Verhältniß zu einander, und mithin wäre gegen diese Contraposition an sich Nichts einzuwenden; nur daß hier durchaus noch Nichts vom Sexuellen eingemischt werde. Er beweist hierauf, daß das Allgemeine realiter auch in jedem Exemplar, oder daß die Gattung in der Form der Einzelnheiten existire, das Einzelne ein exemplar der Gattung sei; eben deswegen, setzt er hinzu, ist auch das Einzelne nicht mehr ein blos Vorübergehendes, sondern ist der Vergänglichkeit, die nur darin ihren Grund hatte, daß das Einzelne jede Allgemeinheit von sich ausschloß, enthalten, es pflanzt s i c h fort. Nun aber tritt — nach Erdmann — ein Conflikt zwischen diesen beiden Gegensätzen ein; das Einzelne, weil es als an sich seiende Ganzheit s i c h erhalten will, und das Ganze, die Gattung, andrerseits, treten, weil sie zwar an sich Eins sind, aber sich als solche noch nicht gegenseitig wissen, in ein negatives Verhältniß zu einander; die Gattung zeigt sich als wirklich und wirksam in der Macht des Geschlechtstriebes; sie erhält und verwirklicht sich auf Kosten der Einzelnen, indem im Akt der Vereinigung die Exemplare ihre Einseitigkeit, in der sie allein sind, was sie sind, aufgeben. Aber es kommt zu keiner dauernden Vereinigung, die Exemplare selbst trennen sich sofort nach der Begattung und sind spröde gegen einander, und auch das Produkt, das Junge, obzwar anfangs als Fötus geschlechtslos, fällt doch bald wieder

der Geschlechtsbestimmtheit anheim, und somit wird der Proceß ein endloser, Progressus in infinitum; die Realisation des Allgemeinen soll zu Stande kommen, es bleibt aber in dieser Sphäre beim Sollen. Dieser progressus in infinitum ist aber logisch schon der Beweis von der Identität des Entgegengesetzten; d. h. er würde unvernünftig sein, wenn nicht dadurch wirklich erreicht würde, was erreicht werden soll, nämlich die Erhaltung der Gattung und der Individuen zugleich, weil ja eben beide identisch sind und sich Eines im Andern erhalten; daß das Individuum dies noch nicht weiß, thut an sich Nichts zur Sache, in der That (an sich) ist es doch so, ist dies die Wahrheit. Wenn also in der That und in Wahrheit durch den Gattungsproceß das Allgemeine im Einzelnen nur zu sich selbst kommt, so ist die Forderung diese, daß das Einzelne nun auch im Allgemeinen sich seiner bewußt sei und in demselben bei sich bleibe. „Diese Wahrheit aber jenes unendlichen Progresses ist nichts Anderes als der Begriff des Geistes." — Es wird also hier demonstrirt, daß in der Wirklichkeit das thierische Leben an sich schon Geist — Identität des Allgemeinen und Einzelnen sei — diese sei es nur (formell) noch nicht für sich. — Dieses Letztere aber ist es, wovon wir den Grund wissen wollen; daß der Geist im Allgemeinen die Substanz von Allem ist, haben wir im Voraus zugegeben; aber damit ist zugleich zweierlei gesetzt: 1) die Identität des Denkens und Seins; Leben (das ist hier das Objektive, das Sein) und Denken sind an sich dieselbe Bewegung, sie mag nun subjektiv oder objektiv gesetzt werden; aber 2) findet auch zugleich ein qualitativer Unterschied unter diesen Bewegungsweisen Statt, der eben in diesem Fürsichsein und Nichtfürsichsein besteht, und zwar ein Unterschied, der den Begriff angeht, indem dies nicht bloß ein zufälliges Beisichsein und Nichtbeisichsein, sondern ein Können und Nichtkönnen ist; und dieser Unterschied ist ferner gerade das, was wir mit Bewußtsein, Wissen, und dem Gegentheil davon bezeichnen. Ist das, was Erdmann als Geist bezeichnet, wirklich Geist, so sind wir bisher nirgends anders als in der

Sphäre des Geistes gewesen, und man erkennt nicht, worin die Natürlichkeit bestanden haben soll; oder war es nur Naturleben, so sind wir auch bis jetzt noch nicht darüber hinaus.

Doch hören wir weiter. „Da der Geist nun anfangs mit Natürlichkeit behaftet erscheinen muß, so wird (er) die Identität des Allgemeinen und Einzelnen, in der Weise der Natürlichkeit erscheinen müssen," d. i. als Außereinander seiner Momente, des Allgemeinen und des Besonderen. Dies aber scheint seinem Begriff eben gerade zu widersprechen; der Widerspruch wird gelöst, „wenn das Allgemeine und Einzelne in einem solchen Verhältniß stehen, daß sie einerseits zwar unterschiedene Momente sind, andrerseits aber zu einer untrennbaren Einheit mit einander verbunden sind." „Sind die unterschiedenen Momente untrennbar verbunden, so wird auch ihr Verhältniß wesentlich anders sein müssen, als wir es bei dem Gattungsproceß sahen; dort waren die Momente sich gegenüberstehend und standen in einem umgekehrten Verhältniß zu einander, das Hervortreten des Einen war das Zurücktreten des Andern u. s. f.; hier ist jede Steigerung des Einen auch zugleich Steigerung des Andern, Eines setzt das Andere voraus, Eines fördert das Andere. „Diese beiden Momente aber sind Leib und Seele." Was ist nun also jener specifische, begriffliche Unterschied zwischen Menschen und Thier, nach dem wir oben fragten? Die Untrennbarkeit der Momente ist das Kriterium des Geistes; und von diesen Momenten (Leib und Seele) wird nachgewiesen, „daß sie nichts Anderes sind, als die beiden Momente, welche im Gattungsproceß betrachtet wurden, und als deren Einheit wir den Geist bestimmten." Hier nun weicht Herr Erdmann von Hegel ab, der diese Einheit Seele genannt hat, während bei ihm die Einheit natürliches Individuum heißt, und die Seele nur ein Moment desselben ist. Wäre dies bloß eine verbale Differenz, wie Hr. Erdmann meint, so wäre sie nicht der Erwähnung werth; allein er schließt so: weil bei Hegel die Anthropologie mit der wirklichen Seele, als demjenigen Zustande, wo die Seele sich ihre

Leiblichkeit zu eigen gemacht hat, wo das Innere und Aeußere (bei Erdmann: Seele und Leib) identisch geworden sind, und der Gegensatz aufgehört hat, sich endigt, so muß gerade im Anfang ein Gegensatz dagewesen sein. Allein dieser Schluß ist falsch. Bei Hegel ist vielmehr auch hier wie bei allen dergleichen Trichotomien, anfangs eine substantielle Allgemeinheit, diese differenzirt sich, und geht nun am Ende wieder zum konkreten Ganzen zusammen. Das Differenziren fällt bei Hegel in den Verlauf; bei Erdmann sind die Differenzen gleich anfangs da, der Geist tritt als ein Compositum auf. Dieser ungehörige Ausdruck aber ist in der That (so wie factor) nicht etwa nur ein Ausdruck, sondern er geht die Sache an, und zwar deswegen, weil Hr. Erdmann hier von der Natur herkommt, von dem Außereinander, wo es allerdings composita gab; und man sieht leicht, daß die ganze Darstellung nur deswegen diese Form angenommen hat, weil der Geist als Produkt der Natur in sein Reich eingeführt werden, weil erst hier jene stetige Verwandlung genetisch vor sich gehen, nicht aber beim Uebergange irgend ein neues Moment in den Begriff aufgenommen werden sollte; denn geschah dieß, so war die ganze Deduktion, um welcher willen der Verfasser sein Buch schrieb, aufgegeben oder verunglückt. Wenn wir aber nun weiter lesen, und finden, daß hier das Einzelne (was dort in der Lebenssphäre die Exemplare waren) hier die Organe, die Glieder des Leibes sind; so sehen wir uns in der That nur eben wieder mitten in die Deduktion des Begriffs vom Leben, lebendigen Organismus versetzt, und mithin um keinen Schritt vorwärts, sondern vielmehr zurück in die Naturlehre gebracht. Freilich wird eine Anthropologie auch in ihrem Bereiche wiederum eine solche Deutung der Organe, aber der menschlichen vornehmen; dazu aber auch eben eines neuen Begriffs, des Geistes, schon im Voraus bedürftig sein. Eine solche Einheit, ingleichen ein solcher Dualismus, wie hier zum Princip der Anthropologie gemacht wird, ist in jedem Thiere schon vorhanden; und wir haben daher nach der Lektüre der ganzen Schrift die Wahl,

entweder den Menschen noch immer für ein Thier, oder das Thier schon für einen Menschen zu halten, weil auf dem Differenzpunkte, wo die Sphären sich scheiden sollten, keine specifische Differenz zum Vorschein gekommen ist. Warum dies nicht geschehen ist, und auf diese Weise gar nicht geschehen kann, das ganze Unternehmen mithin ein unmögliches war, glauben wir zur Genüge dargethan zu haben.

Indem wir jetzt in das Gebiet des Geistes, in die eigentliche Psychologie übertreten, haben wir es nun erst mit einem Begriff zu thun, der durch den ganzen Verlauf der Entwicklung hindurch einer und derselbe bleibt, und mithin in Wahrheit eine geschichtliche Darstellung zuläßt. Herr Rosenkranz hat für die von Hegel aufgebrachte Benennung einer „Lehre vom subjektiven Geiste" den früheren gemein verständlichen der „Psychologie" wieder hervorgezogen, die hegelsche Eintheilung in Seele, Bewußtsein und Geist jedoch beibehalten; auch nennt er den ersten Abschnitt Anthropologie, den zweiten Phänomenologie, wie Hegel, den dritten aber (wofür dieser eben die Benennung „Psychologie" im engern Sinne brauchte) zur Vermeidung leicht möglichen Mißverstandes wieder mit dem ältern Namen: „Pneumatologie". In der Sache selbst ist kein Unterschied, und das ganze Werk ist nur eine weitere Ausführung der §§. 387 — 481. der hegelschen Encyclopädie.

Da der charakteristische Unterschied des Geistes „das Denken" ist, so sind jene drei Theile zu betrachten als die drei Stadien oder Perioden des Denkens in seiner Entwicklung. Innerhalb der ersten Periode freilich tritt das Denken als solches noch nicht hervor, denn der Geist ist hier noch in unmittelbarer Einheit mit der Natur und nur potentiell schon mehr als sie; er existirt noch als S e e l e; ihr Weben ist Traumleben; der erste Gegensatz und die erste Spur des Fürsichwerdens ist „die Empfindung." Das volle Bewußtsein dagegen im zweiten Stadium ist das sich selbst von allem Anderen Unterscheiden, der Akt dieses Unterscheidens; so ist es Weltbe-

wußtsein, nach Außen gerichtet; jedes Individuum unterscheidet sich als Anderes von Anderen. Auf sich gerichtet, in sich von Neuem differenzirt, so daß das wissende, denkende Subjekt selbst der Gegenstand seines Wissens ist, wird es drittens endlich Selbstbewußtsein, erkennt sich, sein Wesen, als allgemeine Vernunft, und die im zweiten Stadium eingetretene Gegenstellung der Individuen unter sich schwindet im Anerkennen der allgemeinen Einheit, des gemeinsamen Wesens aller Menschengeister. Eine fernere Uebersicht der speciellen Gliederung dieser drei Theile in sich zu geben ist weder unsere Absicht, noch überhaupt nöthig, da dieselbe im Ganzen nur eine umständlichere Hervorhebung und Ausführung der in den betreffenden Paragraphen der Encyclopädie angedeuteten Momente ist, auf welche hiermit, des Zusammenhangs wegen, verwiesen sein mag.

In so fern nun vorliegende Psychologie nach des Verfassers eigner Erklärung „nur ein Commentar des Entwurfs sein soll, den Hegel in der Encyclopädie gegeben hat, und in Ansehung der Grundanschauung so wie der allgemeinen Organisation des Stoffs nicht auf die geringste Neuheit Anspruch macht," würden wir dem Verfasser Unrecht thun, wenn wir eben etwas ganz Neues und Vollendetes forderten. Auch ohne dies ist seine Gabe gewiß sehr schätzenswerth, zumal da sie im Einzelnen nicht nur formell, rücksichlich der Organisation des Stoffes, hin und wieder in der That mehr — wenn auch nicht viel mehr — gibt, als jene Erklärung verspricht, sondern auch mit nicht gemeiner Belesenheit und — was noch mehr sagen will — mit enthaltsamer Auswahl ein gewiß recht interessantes Material zusammengebracht hat. Wenn wir nun dennoch, trotz aller dieser Vorzüge, einige Partieen hervorheben und einwendende Bemerkungen daran knüpfen, so sollen diese größtentheils nicht sowohl einen direkten Tadel des Vorliegenden, als vielmehr nur allgemeine Reflexionen bedeuten, die sich uns während der Lektüre über den Stand der Wissenschaft überhaupt und die Anforderungen, welche annoch zu machen übrig bleiben, unwillkührlich aufgedrängt haben.

Im ersten, anthropologischen Stadium „bestimmt die Natur den Menschen und gibt ihm den Inhalt, den der als Seele existirende Geist sich assimilirt" — anders in den höhern Stadien des Bewußtseins, wo der Geist als freier, sich selbst seine Objekte gibt und sie sowohl theoretisch als praktisch freithätig schafft und behandelt. — Es fragt sich, was unter dieser unmittelbaren Bestimmtheit des Geistes durch die Natur zu verstehen sei. Hr. Rosenkranz selbst sagt: „Der Geist ist zugleich mit seiner Leiblichkeit, welche nur scheinbare Priorität für sich hat." Und in der That, der Begriff des Geistes ist das Ursprüngliche, das sich entwickelnde Princip; in welchem Sinne nun gesagt werden könne, die Natur bestimme ihn, dränge ihm Etwas auf, oder „wie dem Geiste von der Natur sein Inhalt gegeben werden" könne, dies ist an sich nicht klar. Die Existenz des Geistes in seiner Natürlichkeit, als Seele, ist freilich noch eine mit seinem Andern, der Natur, gleichsam zusammengeflossene; er selbst kann sich nur in ihr als in seinem Elemente darstellen. Allein sobald einmal von Einflüssen Seitens der Natur auf den sich realisirenden Begriff die Rede sein soll, so hängt es lediglich von der specifischen Beschaffenheit des werdenden Individuums ab, ob und wie überhaupt Etwas auf dasselbe wirken solle; es liegt also doch alles Das, was es im Conflikte mit der Natur wird oder nicht wird, schon in seiner Natur oder seinem Wesen und Begriff; und alle gewordene Bestimmtheit ist nicht minder aus diesem Begriff, als aus jenem Einfluß abzuleiten; erstere Seite aber ist für uns, die wir eben das specifische Werden des Geistes zu beobachten und zu begreifen, die Natur aber schon vorausgesetzt haben, gerade das Interessantere. Soll nun eine Seelenlehre philosophisch und mehr sein, als die zeitherigen empirischen Psychologieen und Naturgeschichten der Seele, soll sie nicht — worüber der Verfasser selbst klagt — mit empirisch naturgeschichtlichem, ethnographischem, physiologischem Ballast unnützer Weise vollgestopft werden, so ist es nothwendig der Begriff, den wir voraus haben, und in seiner nur sich selbst gemäßen Reaktion gegen das Natürliche sich bewe-

gen sehen müssen, außerdem wäre und bliebe jede herbeigebrachte Naturbestimmtheit gleichgültig und unbegriffen am Geiste; aller Reichthum des Materials würde nur als unverarbeiteter Stoff da liegen. Es will uns bedünken, daß in dieser Hinsicht sehr viel, ja bei Weitem das Meiste, was z. B. von klimatischer Verschiedenheit, Racenunterschied, u. s. f. (man denke nur an den in C. Ritters Geographie herbeigezogenen Stoff) zu sagen wäre, sowohl für die Psychologie als für die Philosophie der Geschichte der Menschheit, auch nach Hegels Bearbeitung, allerdings dermalen noch als solcher unverarbeiteter Stoff daliege; woran jedoch die Naturphilosophie mehr als die Psychologie schuld sein mag.

Daß man, um zu begreifen, warum der Mensch Mensch werde, nicht mit den allgemeinen Momenten des Lebens, der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion ausreiche, sondern schon auf diesen niedern Stufen der Anthropologie „die Kenntniß des gebildeten Geistes zu anticipiren habe," sagt Hegel selbst, z. B. in Beziehung auf den Verlauf der natürlichen Veränderungen der Lebensalter, Encycl. §. 396; und diese Forderung, das erst noch Folgende auf früheren Stufen zu anticipiren, widrigenfalls man gar nicht zum Verständniß des Niederen kommt, tritt in der That nicht nur hier, sondern durchgängig auf allen Stufen der Entwicklung des Geistes, freilich auf eine in der Methode des Systems selbst liegende Weise, aber doch überall zu nicht geringer Vexation des Lesers hervor: — eine Bemerkung, auf die wir anderwärts noch einmal zurück zu kommen gedenken.

Bei Rosenkranz bemerkt man nun zwar fast durchgängig das Streben, die oben geforderte Vermittelung der beiden Faktoren, des Geistes und der Natur, zu geben, und die begriffmäßige Entfaltung der menschlichen Seele daraus hervorgehen zu lassen; so z. B. in der Charakteristik des Weibes und des Mannes; wenn es jedoch dann in Bezug auf die Aufhebung der Geschlechtsdifferenz nur ganz kurz heißt: „Die Individuen haben durch ihre Einseitigkeit den Trieb, den Mangel

derselben durch ihre Ergänzung zu negiren. Sie suchen daher einander, um in dem Individuum sich als Gattung zu finden. Scheinbar ist es in der Liebe nur um das Individuum zu thun; es ist das einzige, und es wird mit verherrlichenden Prädikaten überschwänglich geziert. Allein im Hintergrunde steht die Allgemeinheit der Gattung als das Wesentliche," u. s. f.; so ist an dieser Bemerkung nur so viel Wahres, daß die Sache überhaupt zwei Seiten, also auch eine thierisch-natürliche hat; allein diese hier hervorzuheben war nicht das Interesse, sondern gerade die andere, hier geflissentlich in den Schatten gestellte, nämlich die Gestalt, in welcher der Geschlechtstrieb bei dem Menschen auftritt, sich veredelt zur Liebe, Freundschaft, familiären, lebenslänglicher Societät u. s. f.

Was nun das Capitel von der Empfindung betrifft, so müssen wir auch diese hier in der Seelenlehre des Menschen, wo sie ihr Licht weiter von oben empfängt, und nicht wie das Selbstgefühl in der Sphäre der Thierheit oder das Samentragen in der der Pflanzenwelt als ein über diese Begriffssphären schon hinausstreifendes Vorandeuten beiläufig erwähnt werden kann — wir müssen im Empfinden die erste Regung, die eigentliche Genesis des Bewußtseins erblicken und es darauf ansehen. Es ist der Punkt des Umschlagens, oder Umbiegen aus dem Sein in das Fürsichsein. Als solcher ist es aber weder hier noch bei Hegel betrachtet und beleuchtet worden; es wird überall vorausgesetzt, daß man bereits eingesehen und sich überzeugt habe, Sein und Denken, real und ideal, objektiv und subjektiv sei an sich identisch. Es mag sein, und wir wollen diesen Grundsatz der Spekulation gar nicht bestreiten; allein wir fragen nach der Stelle im System, wo dieses erwiesen werden soll; denn an irgend einer Stelle wird es doch nothwendig geschehen müssen. Man verweist uns zunächst auf die Logik, dort würden auf jeder Kategorieenstufe die Reflexionsbestimmungen des Objektiven in Subjektives und umgekehrt, aufgelöst. Allein dies ist nicht wahr, da die Logik vielmehr selbst schon mit dieser Einsicht an ihre erste Kategorie geht; ich

verstehe sogleich die erste Synthese nicht, wenn ich nicht im Voraus Sein und Denken identisch setze, und so erneut sich nun ohne Rechtfertigung dieser Voraussetzung derselbe Anstoß bei allen folgenden. Die Logik weist also zurück auf die Phänomenologie. Diese aber, was ist sie? An dem Theile, wo der vorliegende Fragepunkt zur Erledigung gebracht werden soll, ist sie eben Psychologie und ist als solche von Hegel selbst wieder an der gehörigen Stelle ins System, d. h. in die Lehre vom subjektiven Geist, verarbeitet worden. Und an dieser Stelle stehen wir nun eben jetzt, vermissen aber, was wir suchten, sondern finden nur immer wieder jene allgemeine Voraussetzung als solche. Es bleibt dabei: das Wissen ist sich selber vorausgegeben, es findet sich als Subjektivität in der Objektivität wieder, diese ist aus jener, nicht jene aus dieser zu begreifen, und eben deshalb kann und soll das System sich nicht das Ansehen geben, oder den Schein erzeugen, als könne man, von der Natur herkommend, den Geist begreifen. Das Wissen findet sich in der Objektivität wieder — eben so sehr aber findet es sich als Wissen auch nicht wieder, sondern eben sein Anderes; es ist also in dieser Identität zugleich der Unterschied gesetzt, und auf das Aufzeigen dieses Unterschiedes kommt es hier an. Hegel selbst hat diesen Unterschied auch in Weise der Anschauung — und allerdings muß er kraft jener Identität auch in solcher auszusprechen sein — anzudeuten, aber nur mehr anzudeuten als weiter zu verfolgen gesucht: Phänom. S. 245. „Gehirn und Rückenmark dürfen als die in sich bleibende, unmittelbare Gegenwart des Selbstbewußtseins betrachtet werden. In so fern das Moment des Seins, welches dies Organ hat, ein Sein für Anderes, Dasein ist, ist es todtes Sein, nicht mehr Gegenwart des Selbstbewußtseins. Dies Insichselbstsein ist aber seinem Begriffe nach eine Flüssigkeit, worin die Kreise, die darin geworfen werden, sich unmittelbar auflösen, und kein Unterschied als seiender sich ausdrückt. Inzwischen wie der Geist selbst nicht ein abstrakt Einfaches ist, sondern ein System von Bewegungen, worin er sich in Momente

unterscheidet, in dieser Unterscheidung selbst aber frei bleibt, und wie er seinen Körper überhaupt zu verschiedenen Verrichtungen gliedert, und einen einzelnen Theil derselben nur Einer bestimmt, so kann auch sich vorgestellt werden, daß das flüssige Sein seines Insichseins ein gegliedertes ist; und es scheint so vorgestellt werden zu müssen, weil das in sich reflektirte Sein des Geistes im Gehirn selbst wieder nur eine Mitte seines reinen Wesens und seiner körperlichen Gliederung ist, eine Mitte, welche hiermit von der Natur beider und also von der Seite der letztern auch die seiende Gliederung wieder an ihr haben muß." — Was hier Hegel von einem geistig organischen Sein sagt, welches sein'e Mitte für sich und seinen Gegensatz in sich habe, dies mußte ohne Zweifel weiter erwogen, benutzt und ausgeführt werden, denn es gibt das Schema für alles tiefere Insichgehen und Zusichkommen des Geistes in seinen höheren Potenzen oder Stufen. Ein solcher Gegensatz aber, wenn auch noch so ins Unbestimmte verflossen, und zwar den allerersten, gibt doch ohne Zweifel schon das Selbstgefühl oder die Empfindung, wie man es nennen möge. Der Geist ist auch schon als empfindende Seele nicht mehr bloße Identität mit seinem Leibe, nicht mehr blos Leben, sondern indem er mit seinem Leibe allerdings einerseits eine und dieselbe Substanz ist, ist er andrerseits auch eben so sehr das Sichunterscheiden von ihm; als unendliche Negativität setzt er nicht blos reell verschiedene Zustände in sich, sondern er setzt sich auch diesen Zuständen oder Bestimmungen wieder gegenüber, und so findet unter diesen Gegensätzen selbst wieder so zu sagen eine Gradation der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit Statt, die in dieser Relativität als wahr und wirklich gesetzt und nicht als nur unwahre, dialektisch aufzuhebende Reflexionsbestimmungen betrachtet werden müssen, wenn überhaupt der Geist in sich konkret, und eben so die Welt in ihrer Gliederung nicht ein bloßer Schein werden, wenn für die Naturphilosophie und consequenter Weise für die Realphilosophie nicht Alles zuletzt verschwinden soll; wie Hegel allerdings anderwärts auch wieder sagt: „Im Geiste

ist das Außersichsein, welches die Bestimmtheit der Materie ausmacht, ganz zur subjektiven Identität des Begriffs, zur Allgemeinheit verflüchtigt; der Geist ist die existirende Wahrheit der Materie, so daß die Materie selbst keine Wahrheit hat." Alle solche Aeußerungen soll man bei Hegel bald so bald so nehmen; die Wahrheit soll bald die substantielle Indifferenz, bald wieder die existenzielle Konkretion sein. Aber das Wahre ist eben dies, daß eine Relativität des Fürsichseins und Nichtfürsichseins im Endlichen Statt findet, und daß diese Relativität geltend erhalten, keine Beziehung, weder die auf ideelle Einheit, noch die auf das existenzielle Außersichsein allein gelten und in der andern ausgelöscht werden soll; wird es die erstere, so verfallen wir der Reflexion und Objektivität allein anheim und mit ihr in Atomismus; wird es die letztere, so wird eben, wie oft gesagt, in einer solchen Phänomenologie die ganze Natur zur Schädelstätte des Geistes, der Geist selbst aber Denken, das Nichts denkt. Es ließe sich eine ganze Sammlung von Redensarten in gespaltenen Columnen einander gegenüber aufstellen, wovon eine allemal das Gegentheil der andern aussagt, und von der hegelschen Schule nach Belieben gewählt wird, je nachdem bald das Eine, bald das Andere zu behaupten ist. Wird von den Gegnern ein relatives Sein der Wirklichkeit behauptet, so heißt es, sie fallen in die überwundene, längst aufgelöste Auffassungsweise der Reflexion zurück; wird dagegen behauptet, die Hegelianer lösten Alles in ein Nichts, alle Bestimmtheiten in haltungslose Formen auf, so wird dagegen wieder das andere Reflexionsmoment hervorgehoben, und in einem Athem darauf hingewiesen, daß die Logik alle Reflexionsbestimmungen (mithin alle Objektivität als solche) rein auflöse, und doch auch wieder reale Bedeutung habe, d. i. Reflexionsbestimmungen gelten und bestehen lasse, mit welchen auch die strengsten Hegelianer in der Realphilosophie unbefangen als mit Wahrheit und Wirklichkeit gebaren. Und kommt nun eine dritte Partei, welche sagt: entweder ihr müßt eure Logik nur betrachten, als ein System immanenter Gedankenbestimmungen,

ohne reale Geltung, oder, soll sie doch sofort und an sich selber reale Bedeutung haben, sie anders einrichten und auch der Reflexion zu ihrem Rechte verhelfen, so wird diesen wieder eine Verfälschung der Methode vorgeworfen, ein Mißverstehen des eigentlichen und Rückschreiten auf den überwundenen Standpunkt *). Mit Freuden würde Referent unter Hegels-Fahne zurückkehren, wo sich's ja so bequem philosophirt, und man bald gute Freunde und Protektion findet, könnte er sich nur von diesen Anstößen befreien; noch sucht er sich Sinn und Empfänglichkeit für die Lehre des großen Meisters fortdauernd unbefangen zu erhalten, allein je tiefer er einzudringen strebt, desto bedeutungsvoller und klarer schaut ihm auch die Einäugigkeit dieses Systems aus dem tiefsten Grunde entgegen.

Von diesem Excurs kehren wir zu unserm Autor mit der Bemerkung zurück, daß die früher berührte „Individualisirung" der Methode, wie derselbe sie in Anwendung bringt, uns nun, genauer betrachtet, im Wesentlichen nur darin zu bestehen scheint, daß die Reflexionsbestimmungen der Natur, also im Elemente des Seins oder der Objektivität, in der That als wirklich bestehende, im Aufgehobenwerden bleibende, nicht bloß scheinende Unterschiede gelten gelassen werden, daß mithin diese Individualisirung der Methode im Bereich der Realphilosophie gerade auf dasselbe hinauslaufe, was man an der Fichteschen und Weißeschen so oft und bitter getadelt hat. Hiermit brechen wir jedoch die allgemeinen kritischen Betrachtungen über das in der Seelenlehre noch zu Leistende ab, um für eine referirende Darstellung des noch übrigen Theils der vorliegenden Psychologie noch Raum zu einigen Zeilen zu gewinnen. Daß der Verfasser im zweiten Abschnitt seiner Anthropologie die spinosen Kapitel von der Symbolik des Traumes, der Ahnung, Vision, Deuteroskopie, dem magnetischen Schlafe u. s. w. mit eben so viel Nüchternheit und Kritik, als doch auch unbefangenem Eingehen behandelt, und in gedrängter Kürze in

*) Vergl. Rosenkranz Psychologie, Vorrede S. V.

der That gerade so viel von der Sache gesagt hat, als an der Sache ist — eben so die Art, wie er das Schooskind der Engländer und Franzosen, die Kranioskopie, würdigt, verdient ohne Zweifel Beifall.

Unverhältnißmäßig kurz, wie uns dünkt, ist, auch im Verhältniß zur Anthropologie, die 179 Seiten füllt, der zweite Theil, die Phänomenologie des Bewußtseins, auf nicht mehr als 42 Seiten abgehandelt worden. Herr Rosenkranz entschuldigt sich damit, daß namentlich die hier zur Sprache kommenden Punkte, das allgemeine Bewußtsein, das Ich u. s. w. theils von Hegel selbst, theils von Andern, wie namentlich von Gabler in der Bearbeitung des ersten Drittels der Phänomenologie, durch Hinrichs Genesis des Wissens u. A. schon so oft zu Gegenständen ausführlicher Erörterungen gemacht worden sind. Dies ist freilich wahr, und es mag sein, daß die Wissenschaft durch eine abermalige Bearbeitung, dafern sich diese streng an Hegel halten soll, nicht viel mehr in dieser Rücksicht gewinnen kann; indessen haben wir doch auch in dieser Rücksicht schon oben zu zeigen uns bemüht, wie wesentlich gerade dieser Theil der Psychologie überhaupt ist; wir zweifeln auch nicht daran, daß er unter der Hand des Herrn Verfassers formell noch sehr viel hätte gewinnen können, und namentlich thut uns diese kurze Abfertigung im Namen derjenigen Leser leid — und derer werden gerade nicht wenige sein — welche zu dieser Psychologie greifen, um sich durch sie (wie es in andern Systemen hergebracht ist) den Eingang in das Hegelsche System überhaupt zu bahnen. Und in der That wird die Psychologie, obschon sie keinesweges das Hauptportal ist, doch immerfort der frequenteste Eingang bleiben, eben deshalb, weil sie gerade die Phänomenologie und mit ihr zugleich die für alle Lehrlinge nothwendige Propädeutik oder Erkenntnißlehre umschließt.

Nicht viel anders verhält es sich mit dem dritten Theile, der Pneumatologie; da jedoch Hegel selbst diesen Abschnitt in der Encyclopädie bereits etwas weitläufiger behandelt hatte,

so ist er verhältnißmäßig auch hier minder kurz ausgefallen. Er zerfällt hier wie dort in die beiden Capitel vom theoretischen und vom praktischen Geiste und die durchgängig ganz gleiche Gliederung läßt nur die Bemerkung zu, daß die Lehre von der Erinnerung hier einige schätzbare Erweiterungen erhalten, mehr noch die Lehre von der Einbildungskraft bereichert worden ist. Hier heißt es unter Anderm auch bei Gelegenheit des (gehörig bestimmten) Gesetzes der sogenannten Ideenassociation: „die geistreichste Behandlung dieses Momentes der subjektiven Intelligenz hat unstreitig Herbarts Psychologie gegeben. Wie die Vorstellungen zu Reihen und Gruppen sich entfalten, wie sie sich über die Schwelle des Bewußtseins in seine Gegenwart drängen, wie sie mit einander um die Existenz kämpfen, wie die homogenen verschmelzen u. s. w., diese Mechanik und Statik des Vorstellens ist auf das Genaueste und Zierlichste von ihm beschrieben. Nur scheint es uns, als wenn Herbart die subjektive Einheit der Intelligenz vor dem Tumult der Vorstellungen zu sehr in den Hintergrund treten läßt; sie wird ihm mehr zum Rahmen und Tummelplatz ihrer Bewegungen; von der Unmöglichkeit, einen Ansatz zum Calcül für die Stärke der Vorstellungen zu finden, gar nicht zu sprechen." Wir unterlassen es, zu dieser Aeußerung, womit uns keineswegs das Wesentliche der Herbartschen Psychologie berührt scheint, weiter Etwas hinzuzufügen als das Bedauern, daß es Herrn Rosenkranz nicht gefallen hat, in seiner ganzen Darstellung Rücksicht auf jenen Antipoden seiner Schule zu nehmen; mit obigen Worten kann die Herbartsche Psychologie überhaupt noch nicht abgefertigt sein sollen; wir aber vermissen hier in der That eine tiefer eingehende Kritik derselben um so unwilliger, je größer das Gewicht ist, welches die Anhänger jener Schule gerade auf diese Lehre, als die Basis ihrer Metaphysik und die Rüstkammer ihrer Polemik gegen die Identitätsphilosophie überhaupt legen. Namentlich würde die Lehre vom Ich, die Herr Rosenkranz absichtlich so kurz gehalten hat, durch eine solche Auseinandersetzung eine sehr zeitgemäße Erweiterung und sein ganzes Werk ein eigenthümlicheres und für die Wissenschaft selbst entscheidenderes Interesse erlangt haben, als ihm die nur schulgetreue Ausführung Hegelscher Ideen geben konnte.

Erklärung.

Man hat, von nicht erkennbarer Seite her, in Bezug auf den Streit des Prof. Leo mit der Hegelschen Schule, durch anonyme Journalartikel die Meinung zu verbreiten gesucht, als ob diese Zeitschrift und ihr Herausgeber, weil sie über den wissenschaftlichen Sinn jener Lehre längst Aehnliches behauptet haben von dem, was Leo jetzt dem größern Publikum als einen neuen Fund verkündigt, nun auch in die weitern Folgerungen desselben einstimmen, oder seine Absichten begünstigen. Der Unterzeichnete wie die Männer, welche an dieser Zeitschrift Theil nehmen, haben sich stets nur offener, wissenschaftlicher Waffen bedient; auch sind sie gewohnt, in einem Kreise gesehen zu werden, der über die Sphäre gewöhnlicher Zeitungsdebatten hinausliegt. Endlich war nie von der Verderblichkeit, nur von der Seichtigkeit der Lehre die Rede, zu welcher jener Theil der Hegelschen Schule sich bekennt; (vergl. Bd. II. Heft II. S. 249 — 51. der gegenwärtigen Zeitschrift). Hierüber, hätte Unterzeichneter erwartet, würde man ihm Rede stehen, wenn man überhaupt antworten wollte, nicht auf d i e s e Weise, durch die niedrigsten Mittel persönlicher Verunglimpfung. Unbegreiflich ist überhaupt die Taktik, die man von beiden Parteien in diesem Kampfe an den Tag legt. Von der Einen Seite folgert man aus pantheistischen Lehrsätzen baare Atheisterei und Gottesleugnung, daraus unchristliche Gesinnungen und die Unwürdigkeit, an der kirchlichen Gemeinschaft ferner Theil zu nehmen. Kann es denn wirklich Leo's Absicht sein, die also Angegriffenen von ihren Lehrstühlen zu vertreiben oder litterarisch stumm zu machen? Muß nicht gerade dadurch, nicht nach den Gründen der

Gerechtigkeit, bloß nach Motiven der Klugheit geurtheilt, der Verdacht der Schwäche auf die von ihm vertheidigte Sache zurückfallen, wenn er den Gegnern das Lehren nur verbieten will? Jede wissenschaftliche Ansicht kann nur wissenschaftlich gerichtet werden, und Keiner darf mitsprechen in solchen Dingen, der sich nicht auf selbstständige Gedanken, nur auf Autoritäten zu berufen hat. — Und von der andern Seite, statt sich mit Offenheit zu den notorisch gewordenen Behauptungen zu bekennen, hier aber zu zeigen, wie eine überwiegende Hinneigung zum Pantheismus tüchtige Gesinnungen, ein sittliches, ja christliches Bewußtsein nicht ausschließe, wie sogar mehr als eine fromme Richtung, welche neuerdings in der evangelischen Kirche sich hervorthut, zum Begriffe erhoben, auf dem Sprunge sei, in jene Gottesauffassung umzuschlagen; statt alles Dessen wird die Vertheidigung der leichtgesinntesten Journalistik überlassen; in Betreff der Sache selbst hütet man sich meist, auf philosophische Erklärungen einzugehen; man beklagt sich nur über die Denunciation, während man seinerseits alle Gegner ohne Unterschied als Feinde des „freien Denkens", das also in ihnen allein seine Repräsentanten fände, als Anhänger und Förderer des „blinden Glaubens" in namenlosen Correspondenzartikeln denunciren läßt. Diesem Obskurantismus von dort und hierher würde sicherlich Hegel selber, wenn er in alter Kraft noch unter uns wäre, mit gleichem Unwillen entgegentreten. Er würde ihnen rathen mit dem ehrenfesten Spruche in Göthes Egmont: „Lasset ab; je mehr Ihr das Ding rüttelt und schüttelt, desto trüber wird's!"

Bonn, den 12ten November 1838.

J. H. Fichte.

Druckfehler im vorigen Heft.

S. 230. Z. 12. v. o. statt diese Einfalt lies diesen Einfall
S. 260. Z. 3. u. 4. v. u. st. müßte. In l. müßte in
S. 262. Z. 11. v. u. st. ihr l. in ihr
S. 271. Z. 17. v. o. st. philosophirten l. philosophischen
S. 274. Z. 3. v. u. st. als Räthsel l. das Räthsel

Der im vorigen Heft versprochene zweite Artikel über „J. S. von Drey's Apologetik" von A. Günther hat wegen Verspätung des Manuskriptes noch nicht abgedruckt werden können.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Aphorismen
über die Zukunft der Theologie, in ihrem Verhältnisse zu Spekulation und Mythologie

vom

Herausgeber.

„Unsere neuere Welt ist eigentlich gar keine; sie besteht bloß in einer Sehnsucht nach der vormaligen und immer ungewissem Tappen nach einer zunächst zu bildenden."

W. von Humboldt.

---

1. Unläugbar ist es, und jeder Tag bekennt es mehr, daß die Theologie unserer Zeit einer schweren Krisis entgegengeht, in der es um nichts Geringeres sich handeln zu wollen den Anschein hat, als um ihre Existenz, darum, ob sie künftig neben Philosophie und philosophischer Ethik auf einen eigenthümlichen Gehalt und nur ihr zustehende Beweismittel für denselben werde Anspruch machen können, oder ob sie nicht, was allerdings verlautet, von jenen rein gedankenmäßigen Disciplinen völlig überwältigt werden solle; ja ob die Autoritäten, auf welche sie bisher ihre Ansprüche gründete, nicht vielmehr als Hinderniß der wahren Erkenntniß, als zufälliger Ballast von sehr verdächtigem Werthe völlig bei Seite geworfen werden müssen. — Diesmal kommt ihr der Feind nicht von Außen, wie sonst: ihr Gegner ist nicht die alte Freidenkerei, oder eine mit Weltsinn und Frivolität gerüstete Aufklärung, sie hegt ihn in ihrem eigenen Bewußtsein; denn ihre bisherige Entwicklung selbst hat ihn, nach langem Keimen und Wachsen im Mutterschoße, unwiderruflich ans Licht geboren, allmählich heraufgebildet, und jetzt ihm die volle Mannesstärke verliehen. So muß sie den für

ihren Sohn erkennen, welcher sie ihrer Würde zu entsetzen droht; und will sie künftig herrschen, so kann sie es von nun an nur durch die Kraft, die er selber ihr verleiht, und unter dem Paniere des Princips, das ihm jetzo den Sieg über sie verliehen hat.

2. Der Philosoph lobt oder tadelt nicht die Zeit, noch wünscht er sie anders, als sie ist; er soll ihre Signatur und Reife erkennen. Darum muß ihm auch vergönnt sein, diese auszusprechen, frei von dem Verdachte, durch sein Sprechen beizutragen zum Sein schon unvermeidlich gewordener und längst entschiedener Zustände. Gleichwie man den Historiker einen Propheten der Vergangenheit genannt hat, ist er in solchen Fällen lediglich Prophet der Gegenwart, und falls man ihn hören wollte, was bisher jedoch selten geschehen, könnte er auch die Zukunft deuten und sichern, zumal wenn er, wie in diesem Falle, den künftigen, vollgewichtigen Frieden bringen zu können, das Bewußtsein hat.

3. Die neue, gegen ihre Vergangenheit völlig verschiedene und eigenthümliche Stellung, zu welcher die Theologie jetzt hingedrängt wird, läßt sich am Besten erkennen, wenn man erwägt, was die neuhervorgetretene Anforderung einer gänzlichen Voraussetzungslosigkeit, mit der man zum Studium der heiligen Bücher und zu ihrer Kritik hinzutreten solle, eigentlich bedeutet, welche Voraussetzungen sie aus-, welche andere sie in sich schließt. Ein ehrwürdiger Gottesgelehrter hat aus der Stärke und Fülle seines christlichen Bewußtseins und der daraus geschöpften innern Lebenserfahrungen dieser Forderung entgegengehalten, daß eine so kalte Voraussetzungslosigkeit unmöglich, ja widersprechend sei bei der Betrachtung von Gegenständen, zu denen man sich inniger Liebe und tiefer Ehrfurcht gar nicht entschlagen könne. Aber die Forderung selbst eben, noch dazu die seinem Gegner fast allgemein zugestandene und für berechtigt gehaltene, konnte zeigen, daß, was ausdrücklich hier gefordert wird, halbbewußt wirklich schon da sei, daß die meisten theologischen Zeitgenossen ihre kritischen Bedenken und wis-

senschaftlichen Zweifel von ihren gemüthlichen Forderungen oder Erlebnissen völlig abzuscheiden wissen, und diesen keinen Einfluß mehr zur Beschwichtigung jener verstatten wollen. Der Zustand völliger Emancipation der Gemüther, wie von der äußern Kirche, bei der loser gewordenen oder völlig verschwundenen Kirchenzucht, so auch von der geheimen, aber desto mächtiger wirkenden Autorität des innerlich gläubigen Bewußtseins, ist wirklich fast allgemein schon eingetreten. Jene wahrhaftige Pistis, das vertrauende Sichgefangengeben des Verstandes in das Geheimnißvolle der geoffenbarten Wahrheiten und das Wunderartige ihrer äußern Erscheinung, weil sie das Gemüth beseeligen, jener Glaube im alten evangelischen Sinne ist — seien wir aufrichtig gegen uns selbst — auf das Tiefste gefährdet gerade im Kreise der lehrenden Theologen, weil ihr Beruf sie auf die Höhe der Prüfung führt und mit allen Zweifeln vertraut macht, die, historisch wie philosophisch, kritisch wie dogmatisch, das alte Gebäude der Kirchenlehre unterwühlt haben. Bedürfte es dazu eines Zeugnisses, wie auch die Festesten bisher, von der Gewalt dieser Ergebnisse besiegt, das Princip der Unfehlbarkeit der Bibel und ihrer Auslegung nach dem grammatischen Wortsinne, was doch die Basis der evangelischen Kirche ist, wenigstens in Nebenpunkten nicht mehr zu vertreten sich getrauen, so würden wir auf Neander in seinem Leben Jesu verweisen. Es entgeht dem ehrwürdigen Manne nicht, daß es sich hier nicht sowohl darum handelt, wie sparsam oder wie reichlich man eine berichtigende Kritik über jene Urkunden verhängen zu müssen glaube, sondern davon, ob man überhaupt auch nur im Kleinsten sich dies verstatten dürfe bei dem bisherigen Ansehen der heil. Schrift, indem, das Princip überhaupt einmal zugegeben, bei fortgehender Forschung dem Grade des kritischen Zweifels im Voraus keine Gränze gesteckt werden kann. In Wahrheit also und nach dem Maasstabe der Wissenschaftlichkeit befinden sich die beiden gegnerischen Parteien in ihren hervorragendsten Vertretern bereits auf gemeinschaftlichem Boden.

4. Dennoch war und ist der alte christliche Bildungsgang,

welcher im Spruche des Anselmus schon in Kürze niedergelegt ist: credo ut intelligam, — erst aus dem „Glauben," aus der erlebten, alle Kräfte des Menschen allmählich in sich hineinziehenden und zur friedlichen Harmonie befestigenden Andacht für das Heilige, nun auch allmählich in das Verständniß seines Inhalts und seiner Ausdrucksweise vorzudringen, das als göttlich Bewährte nun auch dem Erkennen zu rechtfertigen, — ein so wahrer und tiefer, ein so naturgemäßer und allgemein menschlicher, daß er wohl jede Revolution theologischer Denkweisen überdauern wird. Dieses innerste Glaubenmüssen an die Wahrheit christlicher Lehre, was der täglich sich erneuernde Beweis für dieselbe ist, treibt uns eben an, auch das wissenschaftliche und historische Fundament derselben immer von Neuem zu durchforschen: ohne dieß tiefgreifende, immer wieder sich entzündende Interesse wäre sie selber, wie die Bemühungen um sie, längst vergessen und veraltet. So wird dieser „Glaube" auch in dem neuen Bildungsstandpunkte ganz von selber durchwirken und sich Geltung verschaffen, wie der letztere selbst in seinen äußersten Abirrungen doch nur daraus hervorgegangen ist, das bloß Geglaubte sich rechtfertigen und dadurch wahr machen zu wollen. Nur wird es auf jenem Standpunkte nicht mehr darauf Anspruch machen können, Alles und Jedes, was sich daran angeschlossen, um der ethischen Würde und Heiligkeit seiner selbst willen, ohne Weiteres zu vertreten, oder vor der Erkenntniß die Garantie desselben zu übernehmen.

5. Das Grundverhältniß zwischen Glauben und Wissen bleibt vielmehr ganz dasselbe, wie es der Geist der Wissenschaftlichkeit schon längst gefordert hat: der Inhalt des Glaubens muß verstanden werden, vorerst also durchaus dahingestellt bleiben. Eine bloße Gränzberichtigung ihrer Gebiete und gegenseitigen Anforderungen, wie man sie nach engerm oder weiterm Maaße in Vorschlag bringt, um beide sich nicht allzunahe kommen, noch weniger sich durchdringen zu lassen, ist eine Halbheit, welche nur das Mißtrauen des Verstandes nähren, und dem Glauben doch nicht auf die Dauer zu Gute kom-

men kann, indem dieser in der wahren Schätzung der Geisteskräfte zuletzt nur den Kürzern zieht gegen jenen. Vielmehr ist es der Verstand selber, der da hoffen kann, jetzt so erstarkt und vertieft zu sein, der durch die Einsicht in seine bisherige Beschränktheit und in die mancherlei damit verknüpften eigenen Vorurtheile auch so empfänglich geworden ist für die Anerkenntniß höherer Kräfte und Begabungen, daß er dem Inhalte des Glaubens, auch in seinen bisher verdächtig erscheinenden Seltsamkeiten, jetzt sogar schützend zur Seite tritt gegen seinen ältern, aber noch immer mächtigen Bruder, den Rationalismus in seiner negativ kritischen, wie in seiner pantheistischen Richtung. Deßhalb darf er nur vorläufig um Zutrauen, um Glauben an ihn selber bitten, indem ja auch dem Gläubigen ohnehin die Voraussetzung nahe liegt, daß der Gott des Verstandes, dieser gewaltigsten Weltmacht und gottverwandtesten Gabe des Menschengeistes, am Ende mit dem Gotte des Glaubens in der Weltgeschichte zusammenfallen werde. Hierzu muß er aber die vollständigste Freiheit, das Recht der kältesten Forschung in Anspruch nehmen. Es ist Aufgabe und Bedürfniß der Zeit, daß die heilige Schrift und die Artikel des Glaubens mit äußerster Strenge — nicht eines innerlich atheistischen Mißtrauens, wohl aber mit dem Mißtrauen einer objektiven, keinen Unterschied und keine Bevorrechtung anerkennenden Kritik durchforscht werden. Ist die Bibel, wofür der Gläubige sie hält, so muß gerade dies, daß man sie wie jedes andere Buch behandelt, daß man ihre Aussagen auf das Unerbittlichste prüft, der endliche Wendepunkt ihres Sieges werden. Das göttlich Offenbarte in ihr wird allen Versuchen der Verflüchtigung als das feuerbeständige geläuterte Gold widerstehen, und jene Versuche zum Zeugniß für sich nehmen. Schonung oder gar Beschönigung hierin wäre Hochverrath, ein an Lästerung gränzender Mangel an Gottvertrauen. Wird nicht jeder wahrhaft Glaubensvolle, wenn er nur sich versteht und es mit Bewußtsein ist, auf jede Gefahr hin — die ja für ihn in Wahrheit nicht mehr vorhanden ist, — mit Vertrauen der Lösung jener kritischen Räthsel entgegen-

sehen? So können wir es für die Religion selber nur als eine fördernde That bezeichnen, daß das bloß Anselmische Princip im weitesten Sinne fast gleichzeitig in beiden Confessionen durchbrochen worden ist, in der einen durch Anmuthung kritischer Voraussetzungslosigkeit, in der andern durch die wissenschaftliche Forderung, vom unbedingten Zweifel in der Theologie anzuheben.

6. Konsequent und unabweislich war dieser Gegensatz von Glauben und Verstand nur so lange, als man zwei wesentlich gesonderte Gebiete für sie annahm, und so jedes derselben als das selbstständige Organ einer eigenthümlichen Welt sich denken konnte. Jenseits der Natur und des menschlichen Geistes mit ihren beiderseitigen Gesetzen, die der Verstand zu erforschen hat, befestigte die alte Theologie eine übernatürliche Welt, die, wo sie eingreift in die natürliche, sich durch das Wunder dokumentirt, als die Aufhebung und den Widerspruch gegen dieselbe. Und in der That ist dies der Wendepunkt geworden, an welchem der Conflikt zwischen Glauben und Verstand bis zum direktesten Gegensatze gediehen ist. Wie der Glaube auf der Wirklichkeit der Wunder bestehen muß, als dem unmittelbaren Zeugnisse von dem Dasein einer über die Natur nicht minder, wie über menschliches Begreifen hinausliegenden Welt, deren Kunde ihm allein zu Theil geworden: so hat der entgegengesetzte Standpunkt einer hartnäckig auf sich verschränkten Rationalität in der unbedingten Läugnung alles Außerordentlichen, d. h. der alltäglichen Erfahrung und Analogie Unangemessenen, den Sieg seiner glaubensfeindlichen Denkweise gefeiert. Ebenso wird endlich mit dem neu zu gewinnenden Begriffe des Wunders, das nichts Uebernatürliches, sondern nur die Gesetze der höhern, absoluten Natur enthüllt, und das daher eben so sehr den gemeinen Naturhergang überflügelt, als doch auch jede Widernatürlichkeit und Regellosigkeit in sich ausschließt — ein Unterschied, zu dessen Bezeichnung man vorerst den Gegensatz von miraculum und mirabile gewählt hat, — die wahre Vermittlung beider Extreme zu Stande kommen.

7. Am Reinsten und Unbefangensten, nämlich zum unbezogenen Nebeneinanderstehen herabgestimmt, erscheint noch dieser Gegensatz in der katholischen Kirche: hier ist es eine wirkliche Dualität zweier Welten und Denkweisen, die, so lange sie neben einander hergehen, sich nicht zu stören brauchen. Die Erkenntniß der natürlichen Dinge nach ihren in sich beschlossenen Gesetzen und Wahrheiten ist an sich selbst von der Autorität der Kirche nie verhindert oder beschränkt worden; das erste feindliche Zusammentreffen mit der Naturforschung in der Entdeckung des Kopernikanischen Weltsystemes ist sogar nachher von jener, nicht ohne vorausschauende Klugheit, ignorirt worden. So zählt sie unter ihren Priestern eifrige und vorurtheillose Naturforscher, ausgezeichnete Mathematiker, Astronomen, Physiker, die sich durch ihren unbefangenen Sinn für die natürlichen Dinge, durch ihre gründlichen physikalischen Kenntnisse, dennoch nicht stören ließen, die Wunder der Bibel und Heiligengeschichte, oder das täglich sich erneuernde Wunder der Eucharistie in der Messe aufrichtig zu glauben, und, was uns nach unserer auf Einheit drängenden Denkweise fast unbegreiflich erscheint, durch diesen Zwiespalt nicht angefochten wurden. Sie sehen in diesen eine eigene, mit der natürlichen Welt zwar stets in Berührung stehende, durch den göttlichen Willen sie durchbrechende und aufhebende Ueberweltlichkeit, für die daher nicht der Maasstab eines vorausbeurtheilenden, über das Mögliche oder Unmögliche in ihr unbedingt entscheidenden Verstandes, nur der eines willig empfangenden Glaubens vorhanden sein könne. Deßwegen sind ihre Verstandesbeweise für die Wahrheit der Offenbarung durchaus negativer Art: sie suchen den Verstand zu überführen, daß und wo er sich gefangen geben, und eine schlechthin ihm unzugängliche, seiner Beurtheilung und seinem Gutachten entrückte Welt anerkennen müsse. Und sie haben Recht, wenn sie nur den gemeinen sinnlichen Verstand, die gewöhnliche Beurtheilung nach dem Handgreiflichen meinen; diesem muß auch die Spekulation nicht minder die Urtheilsfähigkeit über geistige Dinge absprechen.

8. Dies ganze Princip jedoch hat bereits die Reformation völlig durchbrochen, freilich ohne in ihrem ersten Auftreten selbst sogleich sich des Endes ihrer Konsequenzen bewußt zu werden. Indem sie nämlich auf die heilige Schrift und deren Auslegung als die allein bindende Glaubensnorm zurückgekommen ist; hat sie damit den Verstand, die freie Forschung unwiderruflich zur letzten Entscheiderin des zu Glaubenden gemacht. Denn hat man sich einmal mit dieser Weltmacht eingelassen, so ist jede einzelne Schranke, wodurch man sie eindämmen zu können meint, bald überwunden. Es können doch nur innere, sachliche Gründe sein, um ihn zum Zurücktreten, zum Anerkennen seiner Incompetenz über gewisse Gegenstände zu bewegen; sobald er aber sich selbst als relativ incompetent aus Gründen zu erkennen vermag, ist er damit zugleich schon hinaus über diese jeweilige Schranke: die Erkenntniß der Schranke muß ihm zur Möglichkeit werden, darüber hinauszuschreiten; und wie dies in formeller Hinsicht einleuchtet, hat auch die Entwicklung des Verstandes in allen Sphären wissenschaftlicher Forschung diesen Fortgang wirklich genommen. So im angegebenen Falle mit dem Principe des Protestantismus: der Glaubensinhalt der heiligen Schrift muß verstanden, deßhalb die verschiedenen Stellen und Behauptungen derselben unter einander in Einklang gebracht werden, ohne jede andere Autorität und Hülfe, als die einer wörtlichen Auslegung. Dadurch ist dem Verstande zunächst die bloß formelle Thätigkeit des Ausscheidens und Anordnens, und das Geschäft, Ausleger zu sein des geoffenbarten Wortes, zugewiesen; aber eben diese Rolle, wenn keine andere Norm oder Autorität entscheidet, macht ihn bei den ganz unabweislichen Differenzen und Dunkelheiten in einem Buche, das so entstanden ist, wie die Bibel, alsbald zum Richter über den Sinn derselben, sowohl was den Inhalt der Lehraussprüche, als was die Beschaffenheit, den Werth, die Aechtheit ganzer Bücher des Kanon betrifft. Wir können die ganze dreihundertjährige Arbeit der Bibelforschung seit der Reformation als die Aufgabe bezeichnen, aus ihr eine völlig erschöpfende und in sich gewisse

Glaubens- und Lebenslehre als allgemein bindendes Symbolum für die Kirche hinzustellen. Dies hat aber bis jetzt vollständig und durchaus genügend noch nicht gelingen wollen; und der eigentlich abgebrochene, aber nicht gelöste Streit über die Geltung der symbolischen Bücher hat wenigstens dies zum Bewußtsein gebracht, daß jenes Symbolum noch kein in allen Theilen definitiv fixirtes sei, daß es im Gegentheil als ein bewegliches, in der Entwicklung begriffenes angesehen werden müsse; überhaupt also: daß man in einer Uebergangsepoche, noch immer im Suchen eines neuen theologischen Princips sich befinde.

9. Hier nun hat Strauß, insofern es auf Klarheit über das Vergangene oder auf Abthun des Alten ankommt, anerkannter Weise entscheidend eingegriffen; aber er ist nicht fähig gewesen, etwas Positives an die Stelle zu setzen, die leere Stelle auszufüllen, und es ist nur ein Irrthum seiner Anhänger, wiewohl ein leichterklärlicher, wenn sie ihn als einen Apostel der Zukunft, als einen Wiederhersteller der Religion begrüßen, weil er durch kühnes Beseitigen der alten Schranken ihnen Muth und Gelegenheit gegeben hat, die wenigen allgemeinen Ideen, in denen ihnen die Religion besteht, dem Bedürfniß der Menge entgegenzubringen. Strauß ist der Abschluß einer alten Zeit, ihr Leichenbestatter sogar; aber Regeneratorisches ist bis jetzo noch Nichts an ihm hervorgetreten. Bedarf es dafür eines Beweises, so würden wir eben den Aufsatz „über das Vergängliche und Bleibende im Christenthum" für uns anführen, in welchem jene die herstellende Macht haben erblicken wollen. In der That ist darin, — was uns an sich nicht wenig gilt, und von nicht geringer Bedeutung erscheint — mit glücklichem Ausdrucke die Religion der Zeit charakterisirt, wenn gesagt wird, daß man jetzt eigentlich nur noch den Genius verehre, und der Kultus desselben der einzige sei, zu dem die Gebildeten sich verstehen können. An dieser Verehrung werde aber auch Christus stets im eminentesten Sinne Theil haben; denn in ihm sei der höchste und reinste Genius jener in

sich harmonischen Menschlichkeit erschienen, in welcher der Mensch sich Eins und versöhnt wisse mit Gott. „Und wenn sich später Aehnliches finde, so sei es doch nicht ohne Handreichung von Seiten Jesu," — (die nach dem gegenwärtigen Zusammenhange offenbar als in seinem historischen Vorbilde liegend gedacht wird, nicht etwa als die Macht seiner auch jetzt noch fortdauernden Gegenwart, seines innerlich geistigen Beistandes) — „welcher zuerst zu dieser Höhe emporgestiegen sei. So wenig also die Menschheit je ohne Religion sein werde, so wenig werde sie je ohne Christum sein. Religion ohne Christum wäre nicht weniger widersinnig, als der Poesie sich erfreuen wollen, ohne einen Shakespeare, Homer u. dgl. Dieser Christus aber sei ein historischer, kein mythischer, auch kein bloßes Symbol." *) —

10. In diesen mit Wärme und gewiß in aufrichtigster Ueberzeugung ausgesprochenen Sätzen ist nun aufs Treffendste das Resultat desjenigen niedergelegt, was die Kultur der Gegenwart, auch von wissenschaftlicher Seite nach ihrem allgemeinen Niveau, in der That verstanden und verständig sich angeeignet hat von der christlichen Offenbarung, worin uns jedoch keinesweges der wahrhafte Inhalt und Kern des Glaubens mitfortgebracht worden zu sein scheint. Dem vollständigen, und auch darum nur lebendigen, Glauben ist Christus ein specifisch Anderer, als er hier ihm geboten wird. Dem Genius, auch wo er am Reinsten und Gewaltigsten hervortritt, werden wir nur ursprünglich menschliche Eigenschaften in höchster Kraft und Vollendung zugestehen können. Sei er in seiner Art gottähnlichster, „gotteswürdigster" Mensch, ein solcher, in dem die göttliche Ebenbildlichkeit der menschliche Natur am Herrlichsten hervortritt: aber er überschreitet nirgends das eigentliche Maaß desselben, wenn er es auch in irgend einer Richtung relativ vollendet darstellt; das Menschliche in ihm ist nicht Gefäß

*) Strauß „über das Vergängliche und Bleibende im Christenthum"; im Freihafen III. Stück, S. 33. ff.

eines schlechthin Höheren, der Offenbarung einer dem natürlichen Menschenwesen schlechthin jenseitigen Welt. Und wenn Platon von Alters her der „göttliche" genannt wurde, heißt er nicht darum also, weil er in jener Weise, wie es der Glaube bei Christo annimmt, eine Offenbarung an die Menschen zu bringen hatte, sondern weil seine Philosophie die erregendste, sinn- und ahnungsreichste, in diesem Sinne recht eigentlich menschlichste ist, weil sie dem dunkeln oder bewußteren „Drange nach Wahrheit" im Menschen die reichste Auslegung giebt. — So lange nun aber der Glaube noch festhält an den so unzweideutigen, ein specifisch anderes Selbstbewußtsein in Christo beurkundenden Aussprüchen desselben von sich: „Ich bin die Wahrheit und das Leben; Wer mich sieht, der sieht den Vater; ehe denn Abraham war, bin ich, ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben" u. dgl., die je paradoxer, je anstößiger sie erscheinen für die allgemeine Denkweise schon seiner jüdischen Zeitgenossen, und je isolirter sie dastehen neben allen übrigen Zeugnissen und Selbstbekenntnissen ausgezeichneter Menschen über sich, um so mehr in ihrer einfachen Größe das Gewicht urkundlicher Authenticität in sich tragen, desto weniger für später zugedichtet, oder aus falschen messianischen Deutungen ihm untergeschoben erachtet werden können: — so lange der Glaube an diesen Aussprüchen als historischen festhält, kann ihm die nüchternste Erwägung selber das Recht nicht absprechen, solche Umdeutungen, wie die hier vorgeschlagenen, abzulehnen, und darin nur Verflachung seines charakteristischen Inhaltes, ein Abstumpfen oder Beseitigen gerade Dessen zu erblicken, was den Glauben an Christum, wenn einmal er wirklich dies ist, auch vor dem Verstande rechtfertigt, wie er ihm im Gemüthe stets neue Kraft giebt. Denn nur wenn man in ihm ein höheres Wesen, den Zeugen einer höhern Welt erblickt, wird man auch seinen Zeugnissen über dieselbe zu glauben Veranlassung haben, und sogar durch eine Art formeller Konsequenz dazu getrieben werden. Er ist dann specifisch mehr, darum auch ist sein geistiger Horizont ein höherer und umfassenderer. Ist er da-

gegen nur ein vortrefflicher, durch Weisheit ausgezeichneter Mensch, gleich Platon oder Sokrates; so wäre es wahrhafter Aberglaube, Idolatrie schwächlichster Art, seine Aussprüche über göttliche Dinge mit irgend einer über die allgemein menschliche Geltung hinausliegenden Autorität zu belegen: sie können ihr Gewicht nur haben nach ihren innern Gründen; denn es sind Theorieen, Philosopheme. Christus aber hat sich bekannter Maßen auf Gründe und Beweise in jenem Sinne nie eingelassen: er hat, wie jeder Seher, aus seiner Unmittelbarkeit und Wahrheit heraus gesprochen, und die Vermittlung war hier ein ganz anderer Proceß, als der einer logischen Ueberzeugung.

11. Ebenso ist Christus dem eigentlich christlichen Glauben keinesweges nur ein vergangener (9.), ein durch seine frühern Lehren und Aussprüche bloß nachwirkender, gleichwie jeder weise oder überhaupt große Mann in seinen weltgeschichtlichen Thaten fortlebend zu betrachten ist. Ihm ist er wesentlich der noch gegenwärtige Erlöser; denn sonst wäre er es auch einst nicht gewesen: nicht bloß ein Befreier der frühern Menschheit von Vorurtheil, Sündenwahn und Irrthum, jetzt aber unwiderruflich dahin und der Vergangenheit anheimgefallen, sondern der einzige auch jetzt ihm gegebene Mittler mit Gott, der ihm nahe, vertraute, hülfreiche, geberhörende, nicht der ferne Gott. Der Glaube des neuen Bundes muß bestehen auf dem, was das alte Testament nur in sehr entfernter Gewißheit sagen konnte: ich weiß, daß mein Erlöser lebt. Deßhalb, und nur deßhalb ist ihm die Abendmahlsfeier nicht bloß ein Mahl des Gedächtnisses an den Verschwundenen, sondern ein Sichvereinigen mit dem Gegenwärtigen, ein Anziehen desselben. Dieser markvollen und zuversichtlichen Realität gegenüber kann sich der neu vorgeschlagene Glaube in seiner schattenhaften Idealität selber nur ärmlich vorkommen. Er darf jenes Wahn, Aberglauben, fromme Täuschung schelten; aber er muß bekennen, daß darin sich Lebenskräfte regen, die ihm völlig fern bleiben: denn wenn man Christi historische Erscheinung für nichts Anderes haltend, als was hier angeführt worden, nun immer

noch an dem Namen des Vergangenen haften will, wird man sich der innern Langenweile, des Gefühls bedeutungsloser Affektation dabei nicht entschlagen können. Wenn wir uns auf Christum Getaufte nur etwa in dem Sinne nennen, wie Manche Lutheraner oder Calvinisten heißen wollten; so ist es nur Halbheit oder Unklarheit, das Vorübergehende und Werthlose auch jenes Namens nicht anerkennen zu wollen. Wenn jetzt schon, je mehr der historische Luther und Calvin in den Hintergrund treten mußten, die Bezeichnungen nach ihnen aufgegeben worden sind; so muß es auch früher oder später die Benennung nach Christus aus gleichem Grunde werden; und der Zeitpunkt dafür ist dann eigentlich schon eingetreten, wenn er ein nur historischer geworden ist, wenn der Glaube an den Gegenwärtigen erloschen oder unfaßlich geworden. — So zeigt sich Strauß in Gefahr das historisch bewährte Sachverhältniß des „Bleibenden" und „Vergänglichen" im Christenthume gerade umzukehren, indem er das Bleibende desselben in die bloße Vergangenheit zurückschiebt, während das Christenthum selbst es immerdar in die stetige und stets sich bewährende Gegenwart Christi gesetzt hat. Und wie unparteiisch mit Recht vor weiterer Untersuchung die Spekulation in ihrem freien Verhältniß über den einen, wie den andern jener Standpunkte zu urtheilen hat; so ist sie doch in Bezug auf ihre formelle Konsequenz zu dem Zeugniß genöthigt, daß beide sich schlechterdings nicht ausgleichen lassen, oder das eine umgebildet und verbessert werden könne in dem andern. Das „Bleibende im Christenthum" ist ein neuer Kultus und Glaube, nicht die Regeneration des alten; und Strauß hat sich darin zum Repräsentanten der aufgeklärten, halbphilosophischen Zeitbegriffe gemacht, nicht aber eine entwickeltere oder vertieftere, noch weniger eine spekulative Ausbildung der Altgläubigkeit gewonnen, deren Sinn und Tiefe von ihm gar nicht berührt worden ist.

12. Es ist nämlich, und seit Hegel gerade, die erste Anforderung an die Spekulation geworden, was sie begreifen will, zunächst nur in ihrer Objektivität und Integrität zu fassen, sich

ganz und auf jede Gefahr hin ins Objekt zu versenken. Doch ist über das Formelle dieses Kanons, auch in Bezug auf den Glaubensinhalt, schon anderswo das Nöthige gesagt worden, und es genügt, dies hier sogleich in weiterer Anwendung zu zeigen. *) Ist von einem solchen Offenbarungsinhalte die Rede, der zunächst den Glauben an sich in Anspruch nimmt; so handelt es offenbar sich vor allen Dingen darum, inwiefern die Philosophie dem theologischen Begriffe der Inspiration Realität zuschreiben könne. Allein unter dieser Voraussetzung nämlich kann die Theologie auf einen eigenthümlichen, nur ihr zuständigen Besitz von Wahrheiten Anspruch machen, und einen selbstständigen Platz neben aller Spekulation behaupten. Aber eben deßhalb mußte sie die Philosophie bisher als natürliche Gegnerin sich gegenüber behalten, welche ganz in ihrem Rechte vielmehr darauf ausgeht, den besondern theologischen Inhalt als einen allgemein vernünftigen, also auch gemeinsam menschlichen nachzuweisen, mithin jenen Vorbehalt, jene Ausschließlichkeit aufzuheben. Und so ist es geschehen, daß die Philosophie, entweder durch die bloße Wirkung ihrer Denkweise, oder in ausdrücklicher Polemik sich gegen den Gedanken einer Inspiration feindlich erwiesen, und ihm seine Macht und Geltung derogirt hat. Ja der ganze vielgestaltige Streit zwischen Glauben und Wissen läßt sich auf die einfache Alternative zurückführen: ob auch das Wissen genöthigt werden könne, einen nur durch Inspiration vermittelten Inhalt anzuerkennen, oder ob Alles und Jedes, was überhaupt in das weltgeschichtliche Bewußtsein der Menschheit fällt, lediglich Werk sei der Entwicklung des menschlichen Geistes aus sich selber, und einer dabei ihn leitenden immanenten Nothwendigkeit. Der Zeitpunkt für Philosophie wie Theologie scheint gekommen, auch diesen Gegensatz auf eine tiefere und befriedigendere Weise auszugleichen, als es nach den bisherigen Prämissen beider Wissenschaften möglich war.

*) „Ueber Spekulation und Offenbarung" Bd. I. Hft I. S. 26 f.

13. Der Begriff der Inspiration schließt zwei Bestimmungen in sich, welche sich ebenso gegenseitig bedingen, als doch wiederum sich einschränken und aufheben, und gerade darin, in diesen wechselsweis sich negirenden Gegensätzen liegt sein Eigenthümliches, aber auch das Schwierige, Unnahbare desselben für die bisherige Philosophie. Einmal setzt er voraus die innigste Beziehung zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste, die Möglichkeit eines völligen Einswerdens beider, so daß, was ursprünglich nur im Bewußtsein Gottes ist, nun durch Mittheilung desselben auch Eigenthum menschlichen Wissens zu werden vermöge. Diesem Begriffe scheint nun die Philosophie der gegenwärtigen Zeit so wenig abhold, daß sie die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes vielmehr zur allgemeinen und fundamentalen zu machen geneigt ist, daß sie gar wohl alles Erkennen für einen Akt göttlicher Inspiration, für Thätigkeit ebensosehr Gottes als des Menschen auszugeben vermag, womit jedoch der eigentliche Begriff, auf den es hier ankommt, in unbestimmter Allgemeinheit zerfließt, indem man nun für Alles, und darum für Nichts ausschließlich, jene Vorstellung in Bereitschaft hat. — Sodann aber wird dieser Begriff des Einsgewordenseins von Gott und Mensch in seiner Allgemeinheit doch auch wieder aufgehoben und eingeschränkt nach dem Inspirationsbegriffe. Es ist keine universelle, dem Menschen als solchem zukommende Gabe, sondern eine partikuläre, nur an Einzelne gerichtete Mittheilung: nicht durch seine bloße Existenz ist der menschliche Geist berufen oder befähigt, des göttlichen Wissens theilhaftig zu sein, noch auch vermag er durch eigene Freiheit oder durch Vermittlung Anderer, kurz durch freie Ausbildung, diese Gabe sich anzueignen, sondern sie ist Werk göttlicher Erleuchtung, voraussetzend von Seite Gottes den Akt freier Gnade, von Seite des Menschen den Stand besonderer Berufung; und so ist dies Wissen durch göttliche Erleuchtung auch der Form nach ein unvermitteltes, intuitives, plötzlich den menschlichen Geist ergreifendes, aber nur ein sporadisches, ausnahmsweise eintretendes, und die all-

gemeine Form des Bewußtseins vielmehr aufhebend. Dies Hochstellen und Herabsetzen des menschlichen Geistes zugleich, das Behaupten seiner gottähnlichen Größe und seiner tiefen Bedürftigkeit macht eben die Paradoxie jenes Gedankens aus, der, wenn er überhaupt philosophisch bewältigt werden soll, nur auf eine höchst vermittelte Weise, nur durch ein ganzes System eingeführt und getragen werden kann. *)

14. So kommt es bei der Entscheidung dieser Frage abermals auf die allgemeinen philosophischen Principien an, von welchen man ausgeht. Daß diese bisher nun nicht eben förderlich waren zur Aussicht auf eine völlig gelungene, beide in ihre Integrität

---

*) Man vergleiche damit die Entwicklung dieses Begriffes in Daubs so eben erschienenen Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik (Werke Th. II. S. 131—53.). Er stellt die Inspiration als Theosophie dem gewöhnlichen menschlichen Bewußtsein, als dem bloß „philosophischen, Weisheit suchenden" entgegen (S. 132.); ebenso findet er das Hauptzeugniß für die Möglichkeit eines inspirirten Bewußtseins in dem thatsächlichen Erscheinen Christi, welches nun auch nach Rückwärts und Vorwärts für die Inspirationen des Alten Testaments und der Apostelzeit Zeugniß zu geben im Stande sei (S. 145.). Aber in diesem, dem theologischen Zusammenhange wenigstens, kommt es nur bis zum Beweise der abstrakten Möglichkeit einer Inspiration, d. h. daß ihr Begriff bloß nichts logisch Unmögliches, nichts Widersprechendes enthalte; es fehlt die philosophische Begründung ihrer positiven Möglichkeit oder Begreiflichkeit; und noch weniger sieht man, welche philosophischen Principien die Grundlage seien, um im Zusammenhange seiner gesammten Weltansicht eine so orthodoxe Inspirationstheorie vor sich zu rechtfertigen. In denselben Schranken bewegt sich auch der Beweis über die Möglichkeit des Wunders (§. 10. S. 98. ff.); so daß in Betreff dieser beiden Fundamentalbegriffe der Theologie, wenigstens in diesem Werke, die von Daub zu erwartende Vermittlung zwischen Theologie und Spekulation vielmehr nur in Aussicht gestellt, ihr Bedürfniß erhöht und erneuert, nicht aber befriedigt ist.

herstellende Versöhnung von Spekulation und Theologie in Betreff des Inspirationsbegriffes, dies bedarf wohl kaum eines Beweises; wir können uns nur auf das eben angeführte Beispiel des genannten Theologen berufen. Dennoch ist die Spekulation nach ihrem letzten Umschwunge vielleicht näher als je, auch jenem Begriffe ihr Recht zu thun, ja ihn in seine weltgeschichtliche Bedeutung wieder einzuführen; sie scheint sich nämlich auch in ihrem streng wissenschaftlichen Zusammenhange der Anerkenntniß folgender zwei Fundamentalsätze nicht mehr entziehen zu können, in welche die Entscheidung auch über diesen Punkt zuletzt zurückgreift: einmal, daß das Verhältniß Gottes und der bewußten Kreatur, als persönlich unterschiedener, ein freies, mithin bei Beiden auf freie Selbstthat gestelltes, und aus dieser sich entscheidendes sei; sodann, was auch philosophisch lediglich als Faktum anzuerkennen ist, nicht aber aus Gründen der Begriffsnothwendigkeit abgeleitet werden kann (in welchem Versuche mit Recht vielmehr die Quelle aller falschen oder unzulänglichen Theorieen über das Böse gefunden worden ist *),

*) Man vergleiche damit Julius Müllers inhaltreiche Schrift: „die christliche Lehre von der Sünde" (Breslau 1839.), mit welcher ich mich, was ihre eigentlich spekulative Grundlage betrifft, in allen wesentlichen Punkten und namentlich in der oben berührten Grundansicht vom Bösen für einverstanden erklären darf, wie schon eine Vergleichung seines Werkes über diese Lehrpunkte mit meiner ältern Schrift: „Sätze zur Vorschule der Theologie" (1826.) dokumentiren kann. — Auch seine Einwendungen gegen den Begriff der Persönlichkeit Gottes (S. 413. 14), welchen er mir, zufolge der Aeußerungen in meiner „Idee der Persönlichkeit", glaubt zuschreiben zu müssen, würde ich ausdrücklich theilen; nur ist jener Begriff nie der meinige gewesen in dem Sinne, daß ich mit den in der angeführten Schrift (S. 74. ff) gegebenen lediglich allgemeinen Bestimmungen alle Seiten des Problems hätte erschöpfen oder zu einem meine Meinung abschließenden und völlig charakterisirenden Satze, wie einen solchen Müller in meinem Namen aufstellt, hätte vollenden wollen. Ueberhaupt weiß ich nicht, warum der freundlich ge-

welche entweder auf die Nothwendigkeit des Bösen zurückkommen, damit das Gute zur Verwirklichung gelange, oder welche

---

neigte Verfasser, um meine Meinung über diesen Gegenstand kennen zu lernen, lieber aus jenem Buche, welches alle diese Fragen nur lehnsätzlich berühren kann, als aus meiner Ontologie hat schöpfen wollen, welche ihm am Schlusse ohne Zweifel andere und festere Anhaltspunkte dafür gegeben hätte. Deßhalb folge ich sehr gern der darin für mich liegenden Aufforderung, meine Ansicht über jenen Hauptbegriff der gegenwärtigen Philosophie in Kürze auszusprech[illegible] Wenn J. Müller nämlich den von mir aufgestellten Begriff, wenigstens vergleichungsweise mit dem Hegelschen — auch nach der Modifikation oder Auslegungsweise Schallers (Philosophie unserer Zeit, S. 278.) — zwar richtiger findet, aber hinzufügt, daß es doch mit ihm nur auf das wohlbekannte Schibboleth hinauslaufe: „Gott wäre nicht Gott, wenn die Welt nicht wäre"; so drückt dieser Satz so wenig das Charakteristische meiner Gotteslehre aus, daß er sogar direkt dem Princip derselben widerspricht, wie ich dies überall, auch in der Idee der Persönlichkeit (z. B. S. 76-78.) und schon früher, auf das Bestimmteste ausgesprochen habe, in der Ontologie aber dialektisch begründet zu haben glaube. Das weltschöpferische Princip in Gott ist nach dieser Entwicklung (Ontologie, §. 283. S. 493.) nicht bloß, wie bei Hegel, der absolute Geist, „der in der Wirklichkeit der Welt sich als den unendlichen Gedanken verwirklichend, in allen ihren Gegensätzen bei sich selbst und in sich Eines bleibt." Noch auch, wie späterhin bei Schelling, der absolute Wille, der, wiewohl innerlich vernunftvoll, nur bewußtlos wirkende, welcher erst im Schaffen sich explicirend, das Denken, das Intelligente als eine höhere göttliche Potenz über sich läßt: bei diesem Princip nämlich ist Schelling verblieben, wie weit die öffentlichen Darstellungen seiner Philosophie reichen; ob und in welcher Weise er in seinem gegenwärtigen Systeme sich darüber erhoben, ist von dessen Darstellung zu erwarten. Dem gegenüber wird in jenem Zusammenhange nach beiden Seiten hin von mir nachgewiesen, daß bewußtloser, vom Denken undurchdrungener Wille eine sich selbst aufhebende Abstraktion sei, nicht minder umgekehrt ei[n] schöpferisches Denken ohne den Moment des Willens in sich

die Sünde als bloße Negation, als Mangel und Abwesenheit des Guten erklären,) daß jene Freiheit der Kreatur, mit welcher sie in Gott bleiben, oder ihm gegenüber treten kann, thatsächlich zum Gegensatze gegen Gott ausgeschlagen sei, daß somit auch Gott von seiner Seite sich ihr entzogen, sie ihrer ursprünglichen Gottähnlichkeit habe verlustig werden lassen. Beide Sätze hängen übrigens auf das Innigste zusammen, indem nur dadurch Gott zum außerkreatürlichen geworden, seine Lebensgemeinschaft mit ihr suspendirt hat, d. h. die Unterschiedenheit der Persönlichkeiten (deren es nämlich ebenso zur wahren Einheit derselben in der Liebe bedarf, wie zu ihrer Trennung im Hasse) in Geschiedenheit verwandelt worden und die Welt außer Gott gerathen ist, weil durch Hemmung von Seiten der Kreatur der göttliche Geist im natürlichen Menschen latent geworden, vor dem Menschen in seiner Unmittelbarkeit sich verborgen hat.

---

haben, ohne an ein seine Gedanken wollendes Subjekt geknüpft zu sein. Hiermit zeigt sich, daß der Begriff des absoluten Denkens sich in den des Willens umsetzt, ebenso, daß umgekehrt der Wille das Denken als Moment in sich hat. Wille ist deßhalb die höchste und concreteste Eigenschaft des Geistes, als des persönlichen: nur der Denkend-wollende ist Person. Aus diesem Principe ergiebt sich nun ganz von selbst der Begriff einer Schöpfung der Welt in eigentlicher Bedeutung; zugleich aber auch, wie unrichtig und ihm widerstreitend der Satz erscheinen müsse: Gott wäre nicht Gott ohne die Welt. Die wirklich schöpferische Bethätigung seines Willens liegt an sich so wenig im Begriffe Gottes, oder trägt zu seinem eigenen Sein Etwas bei, daß die Weltwirklichkeit in Bezug auf ihn und seinen Begriff eine schlechthin zufällige, ihm unwesentliche ist. Die Welt könnte, nach einer alten, völlig entwickelt auf das Tiefste hinleitenden Unterscheidung, ihrem Begriffe nach ebenso gut auch nicht sein, weil sie nur durch den fortdauernden Willen eines Andern existirt, während Gott durch sich selbst ist, d. h. seinem Begriffe nach die Wirklichkeit in sich schließt.

15. Wie man jedoch vor der wirklichen philosophischen Ausführung dieser Sätze, welche nur in Mitten des ganzen Systems der Philosophie erfolgen kann, sich zu dieser Ansicht zu verhalten gedenke: zuzugeben ist wenigstens, daß in der formellen Konsequenz derselben sogleich die weitere Folgerung liege, wie hiernach nun auch die Kraft des Erkennens nicht mehr in der ursprünglichen Integrität und in ihrem vollen Umfange sich befinden könne, daß auch hier eine charakteristische Verdunkelung, ein ins Verborgene Treten seiner innersten Lebensmitte erfolgt sein müsse, die zurückgedrängt, vergessen worden ist über den unmittelbaren, sinnlichen Intentionen des Bewußtseins. Dieser Urbesitz wird dadurch jedoch nicht absolut uns fremd oder jenseitig werden; er wird vielmehr, wie verschüttet und überwachsen von den Bildungsformen des Erkennens, die sich zum Surrogate desselben hervorgearbeitet haben, vielgestaltig hindurchscheinen in der niedern, durch empirische Vermittlung erworbenen Erkenntnißweise, eben daher als nichts Erworbenes, wie diese, sondern als Ursprüngliches und so der Willkühr und der persönlichen Besitzergreifung schlechthin Entnommenes sich kund geben. Kurz es wird die Form der „Eingebung" sein im weitesten Sinne und in allen Gestalten: von dem schöpferischen Genius des Künstlers an, der, wie Göthe vom Dichter sagt, daß er durch Anticipation die ganze Welt schon in sich trage, mit ursprünglich unwillkührlicher Durchschauung (Intuition) in die äußerlich ihm fremde Existenz sich hineinversetzt, und so die ihr selbst verborgene Natur derselben zur Darstellung bringt; oder von der Eigenart einer hochbegabten Individualität an, welche mit ursprünglicher Sicherheit die verborgensten Falten und Verstecke im Charakter der nahenden Personen zu durchschauen vermag, — wie zahlreiche Beispiele in vielfacher Abstufung für diese Gabe bei Frommen oder sonst Erleuchteten vorhanden sind, — bis herauf zur eigentlichen Prophetie im allgemeinen Durchschauen der Dinge und des nach Zeit und Raum geschiedenen Weltzusammenhangs. — Diese Zustände insgesammt, deren äußerste Gränzen nach Unten und nach Oben,

so wie ihr häufigster und ihr seltenster Besitz durch jene Beispiele bloß bezeichnet werden sollten, sind lediglich durch das Mehr oder Minder, keinesweges nach Art und Begriff von einander unterschieden. Wer daher die intuitive Weisheit genialer Begabung überhaupt einzuräumen geneigt ist, — und hierin, wie Strauß mit Recht sagt, besteht noch der einzige Kultus zeitgemäßer Denkweise; es ist beinah die einzige Form, in der sie noch ein Göttliches anerkennt oder an sich kommen läßt; — der kann schon dem Princip und der Konsequenz nach, falls er sich nur recht versteht, auch die Möglichkeit jener Steigerungen nicht in Abrede stellen. Damit eröffnet sich ihm aber auch die Aussicht auf weitere Fragen, welche mehr oberflächlich verschmäht und zurückgedrängt vom Gebiete der Philosophie, als ihrer unwürdig befunden, oder wohl gar von ihr erledigt sind.

16. Der gemeinschaftliche Charakter aller dieser Formen ist ein unvermitteltes Innewerden oder Innesein des Wesens einer unmittelbar dem Schauenden fremden Objektivität; und so specifisch verschieden auch, nach allen historischen Daten darüber, der ruhende unverrückte Seherblick, das nie sich verdunkelnde theosophische Bewußtsein in Christo gewesen sein möge von den mannigfaltigen Ausdrucksweisen unwillkührlicher Eingebung oder unmittelbarer Intuition, wie sie unser ganzes geistiges Leben durchzieht und eigentlich seinen wahren, ja einzigen schöpferischen Inhalt ausmacht: so behaupten sie doch insgesammt den gemeinschaftlichen Unterschied von allem genetisch erworbenen Wissen oder Kennenlernen, daß sie ebensowohl über die äußerlich erfahrungsmäßige, als die logisch erschließende Vermittlung hinausliegen, aus keinerlei Erfahrung oder hinterher erworbener Kunde, sondern aus Anticipation der Erfahrung herrühren; ein wahrhaft aprioriſches, im Centrum der Sache stehendes, kein von den Außenenden allmählich ins Centrum eindringendes, peripherisches Erkennen sind. Kant hat es treffend bezeichnet durch den Gegensatz des discursiven Erkennens, welches auf dem mühsamen Wege der Beobachtung, Begriffs-

bildung und der logischen Combination dem Wesen des Objektiven beizukommen sucht, von dem intuitiven, mit dem Innersten der Objektivität in ursprünglicher Einheit stehenden Bewußtsein. Das letztere ist ihm das allein „der Dinge an sich" mächtige, mithin einzig wahre und ursprüngliche; dennoch sei es unmittelbar dem Menschen versagt, nur als Desiderat, als ewig anzustrebende Idee sei es ihm gegenwärtig, um damit zugleich den Werth der wirklich erreichten Erkenntniß immer zu beschränken und zu negiren. Ueber den metaphysischen Grund dieser Unzulänglichkeit, dieses merkwürdigen Zwiespalts hat er sich, seinem kritischen Standpunkte getreu, nirgends ausgesprochen; dennoch macht gerade die Anerkenntniß selbst dieser heterogenen Elemente in unserm Bewußtsein die tiefste und beziehungsreichste Seite seiner Philosophie, die belehrendste Hinweisung auf eine Zukunft aus, welche jenem Gegensatze in metaphysischem Zusammenhange seine Deutung zu geben fähig wäre.

17. Wie diese Zukunft zunächst sich erfüllte, ist bekannt. Man sah den Grundfehler des Kantianismus gerade darin, daß er einen solchen Zwiespalt im Bewußtsein statuirt habe, der im wahrhaften, d. h. spekulativen Wissen vielmehr gar nicht vorhanden sei. Die Spekulation müsse gerade in dieser Einschau ins Wesen der Dinge, in einem theocentrischen Erkennen derselben bestehen, oder sie habe gar keine Wahrheit und Bedeutung. Aus dem Begriffe der intellektuellen Anschauung, welche ein solches Erkennen zu besitzen behauptete, ist die besonnenere Form der sich selber begründenden dialektischen Methode hervorgetreten, die immanent ihrem Gegenstande, und in dessen eigene Entwicklung sich versenkend, so in der That hoffen darf, das in Erkenntniß aufgelöste Wesen desselben, sein absoluter Begriff zu werden. Aber sie kann eben deßwegen nicht mehr zu sein ansprechen, als was auch ihre Bezeichnung aussagt: ein Princip wissenschaftlicher Form, wissenschaftlichen Begreifens des ihr Gegebenen. Bedenken wir daher, daß eine solche Behauptung „absoluten Wissens" in jener oder in dieser Gestalt

keinesweges sofort den unmittelbaren Besitzstand und Augpunkt unserer Erkenntniß zu erweitern, oder über den ursprünglichen Umfang seines Gegebenen zu erheben vermöge: so muß es sich freilich als Selbsttäuschung und irrthümliche Verwechselung kund geben, wenn ein so lediglich heuristisches Princip, die absolute Methodik, wie zu erkennen sei, der dadurch entstehenden unendlichen Aufgabe gegenüber, bei ihrem ersten Hervortreten, sofort nun auch alles Gehaltes und der absoluten Wahrheit theilhaftig sich erklären möchte. Statt sich in irgend einer Hinsicht abschließend zu verhalten, sollte es vielmehr, seinem wahren Geiste getreu, die vielseitigste Empfänglichkeit, den erregbarsten Sinn für jedes Eigenthümliche in sich wach erhalten. Dennoch ist diese letzte Wendung der Spekulation bei weiterem Selbstverständnisse auch in der Beziehung von der folgenreichsten Bedeutung für die Philosophie geworden, daß sie wenigstens die Idee und die Forderung eines absoluten, d. h. in der Einheit mit dem Ursprunge der Dinge, der in Gott ist, ruhenden, darum aber zugleich eben unvermittelten, also keinesweges dialektisch sich entwickelnden Wissens wieder erweckt, und als das einzig wahre, mit der Idee identische Erkennen geltend gemacht hat, ohne freilich zunächst selbst zu wissen, was damit eigentlich gemeint und angestrebt werde.

18. Allgemein aber ist es, wie schon anderswo von uns gezeigt worden, das entscheidende Verdienst des von Hegel entdeckten dialektischen Princips, die vermeintliche Absolutheit und Ausschließlichkeit der Formen jenes „discursiven Denkens" in ihrer Unwahrheit und eingeschränkten Bedeutung nachgewiesen zu haben. Das vermeintliche Denkgesetz des Entweder-Oder, des „ausgeschlossenen Dritten" ist von ihm gestürzt, und damit ausdrücklich anerkannt worden, daß Jegliches in irgend einer Beziehung zugleich auch sein eigener Gegensatz sein müsse. Und so schließt auch im gegenwärtigen Falle das discursive Denken, das in keiner Weise und Gestalt absolut, ursprünglich, dem Gegenstande immanent, sondern durchaus endlich ist, ein intuitives, unmittelbar den Gegenstand in sich habendes und

wissendes, keineswegs aus, vielmehr setzt es ein solches für sich selber voraus, bezieht und gründet sich nach seinem letzten Principe darauf. Ohne ein ursprüngliches Wissen vom Uebersinnlichen, fasse man dies zunächst auch im abstraktesten, allgemeinsten Sinne, ist überhaupt kein Beziehen und Begründen des unmittelbar Sinnlichen, mithin kein discursives Wissen möglich. Hat nun aber die Philosophie anerkannter Weise ihre eigenthümliche Aufgabe eben darin, nicht nur überhaupt vermittelndes, mithin discursives Wissen, sondern allvermittelndes zu sein, die letzten Gründe und Vermittlungen alles Wissens sich zum Bewußtsein zu bringen, mit ihm völlig auf seinen Grund zu kommen: so kann sie sich zum intuitiven Erkennen in allen seinen Formen und Aeußerungen (15.) gleichfalls nur verhalten, wie zu Allem, was sich ihr als gegeben ankündigt; sie hat es anzuerkennen nach seinem eigenthümlichen Gehalte, sodann zu verstehen in dem allgemeinen Zusammenhange des Wissens und der Dinge. Zu Beidem hat jedoch die gegenwärtige Philosophie bisher um so weniger Neigung spüren lassen, als sie das Vorrecht, selber absolutes Wissen durch sich selbst zu sein, nicht bloß der Form, sondern auch dem Gehalte nach, — als ob das Vermittelte absoluter wäre, als das Ursprüngliche; — sich nicht bloß Führer in die Wahrheit, sondern die Wahrheit selber zu nennen, niemals entschiedener in Anspruch genommen hat, als gerade jetzo.

19. Ueberhaupt könnte für die allgemein geltende philosophische Denkweise kaum etwas Anstößigeres gefunden werden, als vollen Ernstes die Behauptung auszusprechen, daß das bloß aus sich selbst sich entwickelnde Denken zwar sich reinigen könne vom sinnlichen Fürwahrhalten, sich vom Irrthume und Scheine desselben losmachen könne, nicht aber aus sich selbst die Wahrheit erfinden oder entdecken, sondern die in irgend einer Weise ursprünglich gegebene, erfahrene zunächst nur anzuerkennen, dann zu verstehen vermöge. Wie daher aller religiöse und spekulative Inhalt, jegliches Bewußtsein von dem übersinnlichen Grunde der Dinge ursprünglich nur auf intuitivem Wege zur Kunde

des Menschengeschlechts gelangt sei, wie namentlich die auf christlichem Boden wurzelnde Spekulation sich dieses Ursprunges und Gewinnes gar nicht entschlagen könne; so müsse sie auch, um zum positiven Abschluß in sich selbst zu gelangen, sich angelegen sein lassen, durch begreifendes Aufnehmen und Durcharbeiten des Offenbarungsinhaltes den ganzen geistigen Schatz zu gewinnen, der mit ihm in der Menschheit niedergelegt ist. Dennoch scheint sie gerade jetzt, was ihren selbsterrungenen positiven Gehalt betrifft, zu einem kritischen Wendepunkte der Negation und Verzweiflung an sich selbst gelangt; ja sie scheint von dieser Seite her den negativen Selbstreinigungsproceß vollendet zu haben: denn die vielgerügte pantheistische Selbstaufblähung ist nur von vorübergehender Bedeutung; je ungescheuter sie hervorbricht, desto rascher wird sie in Ohnmacht und Schwäche zurücksinken. Andrerseits jedoch ist die Spekulation zu einem Grade der formellen Kräftigung und Kühnheit gelangt, daß sie auch die schwerste Aufgabe über sich zu nehmen, die paradoxeste Objektivität erkennend zu bewältigen vermag. Inspiration, Prophetie, theosophisches Erkennen der Dinge ist ebenso eine Historie, ein Gegebenes, nicht minder der Erklärung und des Verständnisses bedürftig, wie jedes andere der natürlichen und geistigen Dinge.

20. Wenn sich nun bei näherer Vergleichung ergäbe, daß sich durch die gesammte Geschichte ein gemeinsamer Faden theosophischer Erkenntniß dahinzieht, welche in dem Maaße der sich höher steigernden Offenbarung und Einverleibung Gottes in die Welt tiefer und umfassender wird, und ohne in äußerlich traditionellem Zusammenhange zu stehen, dennoch in großen und wichtigen Grundzügen innere Uebereinstimmung, Ergänzung und gemeinsamen Fortschritt an den Tag legt: so wird die Philosophie, welche durchaus ja das Werk der unbedingtesten menschlichen Forschung ist, und deßhalb mit Recht vom Zweifel an der Unmittelbarkeit in jeglicher Hinsicht anhebt, auch dazu nur in das Verhältniß eines zwar anerkennenden, aber frei und mit unbedingter Prüfung aufnehmenden Sichan-

eignens desselben treten. Die Sichtung desselben, die Entscheidung über seine innere Aechtheit wird nur ihr zukommen. Ein Geoffenbartes in theosophischer Weise würde es ihr nur dadurch, daß nach der Form ihres Erscheinens diese Erkenntnisse in dem Menschen, den sie ergreifen, selbst unvermittelt durch sein Denken hervortreten, überhaupt zu seiner gewohnten Umgebung und Denkweise in keinem unmittelbaren Verhältnisse stehen, vielmehr absolut ihn ergreifende „Aufschlüsse" sind, deren Organ lediglich zu sein er sich bewußt ist, und die er so mit Recht einer fremden Urheberschaft, einer sich ihm offenbarenden höhern Macht beilegt. Dem Inhalte nach könnte dies ihr nur darum ein Theosophisches werden, weil es in ihrem bisherigen Zusammenhange eine Einsicht eröffnet, welche das Denken zwar sich anzueignen vermag, zuletzt wahr zu finden genöthigt ist; die ihm ein Problem löst, welches, als Problem, zwar in seinen Bereich und Besitzstand fällt, dessen völlige Lösung ihm jedoch nicht zu erreichen gelingt, während es allerdings die hier dargebotene als die einzig treffende und abschließende, als das gesuchte Wort des Räthsels in freier Anerkenntniß begreifen, und so sich zum selbstständigen Eigenthum machen kann.

21. Dies ist auch historisch der Gang, wie alle eigentlich entscheidenden religiös spekulativen Einsichten in der Menschheit Wurzel gefaßt haben. So ist der Begriff der überweltlichen geistigen Einheit Gottes und der damit zusammenhangende einer freien Weltschöpfung weder durch irgend eine angeborene Erkenntniß, — der unklarsten Vorstellung, die es geben kann, — oder durch das „Abhängigkeitsgefühl", welches unbestimmt und untheoretisch, wie es ist, sich zu einer so positiven Einsicht nicht von fern erheben könnte; — noch auch durch eine erspekulirte Weisheit in das Menschengeschlecht gekommen. Als Zeugniß des Letzten kann dienen, daran zu erinnern, wie schwankend und unsicher diese Idee selbst in der höchsten Ausbildung griechischer Philosophie bei Platon, den Stoikern und Aristoteles blieb, welche sich nie entscheidend, und mit dem Bewußtsein des darin

gesetzten diametralen Unterschiedes vom Begriffe der Schöpfung, über den Begriff des Demiurg, der Weltseele, oder des der Welt immanenten Denkens zu erheben vermochten. Die eigentliche, seit uralter Zeit geöffnete Quelle derselben ist lediglich Offenbarung, über welche sich erst beim Durchbruche des Christenthums das Denken völlig zu verständigen, und sie nun als stillschweigende Voraussetzung seiner gesammten Weltansicht zu Grunde zu legen begann, während noch jetzo der vollständig zu begründende spekulative Begriff der göttlich-überweltlichen Persönlichkeit, der freien Schöpfung eines der schwierigsten Probleme bleibt, und im Totalsysteme der Philosophie noch keineswegs für gänzlich bezwungen und erledigt anzusehen ist. Ebenso enthält das übereinstimmende theosophische Bewußtsein eine Reihe anderer Ideen von gleich durchgreifender und allerleuchtender Tiefe: die Idee des göttlichen Logos und der Dreieinheit, die der göttlichen Ebenbildlichkeit des ursprünglichen Menschen, aber auch seiner faktisch eingetretenen Entartung, zugleich jedoch der Wiederherstellung in jenen Urstand durch den selber Mensch werdenden Gott, endlich den Gedanken von der ewigen, substantiellen Bedeutung jeder kreatürlich-geistigen Individualität, ihrer Fortdauer, nach ihrer nähern Beschaffenheit nur durch die Selbstentscheidung ihres Verhältnisses zu Gott bestimmt. *) Diese Ideen sind spekulativ und welthistorisch zugleich, indem sie nicht nur ein metaphysisches Erklärungsprincip der Dinge enthalten, sondern sich als durchgreifende geistige Thatsachen und innere Erlebnisse bewähren. Theosophisch aber, der menschlich spekulativen Erklärungs-Principien gegenüber, werden sie durch die immer mehr sich vorbereitende Anerkenntniß, wie in ihnen die letzte wirklich befriedigende Erklärung der Wirklichkeit nach allen ihren Seiten und Beziehungen niedergelegt sei.

22. Was daher das Verhältniß des Denkens, der zum objektiven Systeme der Dinge sich auszubilden beflissenen Spekulation dazu sei? Diese wird hier in dem doppelten Falle

*) Vergl. des Verf. Religion und Philosophie S. 3. 4.

sein, einestheils das höher stehende, sie selbst über sich hinausführende Element der Wahrheit als solches herauszuerkennen und zum freien Verständniß zu bringen in Vermittlung mit dem anderweitig her ihr klar und gewiß Gewordenen; andererseits wird ihr verstattet sein, die symbolische Umhüllung, in welchen jene Ideen zuerst hervortreten, die ursprünglich nicht mit dem Organe des Denkens, des scharfbestimmenden Begriffes, sondern der plastischen Einbildungskraft ergriffen werden konnten, an ihnen hinwegzuarbeiten. Eine Metaphysik der Offenbarung in solchem Sinne halten wir für das letzte Werk, das eine nach allen Seiten des Wirklichen hin durchbildete, die Natur und das Uebernatürliche verstehende und jedes durch das Andere vermittelnde Philosophie uns zu bieten hat, die dann völlig Eins mit der Theologie und dem Begreifen der Geschichte geworden sein würde. Und so wird dies neue Element, der Begriff der Inspiration, aus der schwankenden und zweifelhaften Ausschließlichkeit, mit welcher ihn bis jetzo die Theologie besaß, in den umfassenden Zusammenhang hinausgehoben, den wir bezeichneten, weit entfernt die spekulative Forschung einzuengen, sie vielmehr beflügeln und erweitern, weil es ihr ganz neue Gesichtspunkte und Objekte giebt, welche sie entweder völlig ignoriren, oder, wenn sie sich dennoch in ihrer bedeutungsvollen Objektivität aufdrängten, falsch deuten mußte. Kurz es ist dasselbe Verhältniß zwischen jenem Inhalte und der Spekulation, wie Hegel (in diesem Falle eine gute Autorität) den Mystikern, Jacob Böhme z. B., gegenüber, immer einschärft, daß sie ihren Gehalt in sich aufzunehmen, aber zur Begriffsallgemeinheit zu erheben, ihn zu vermitteln habe (Gesch. der Philosophie Th. III. S. 297. u. s. w.); freilich mit dem sehr wesentlichen Unterschiede, daß er die Anerkenntniß noch von sich ablehnte, das Denken, der reine Begriff könne an positivem Gehalte, an Macht der Einsicht wirklich Etwas dadurch gewinnen. Verkehrt und unzulässig ist es freilich dabei, von einer Ergänzung des Denkens durch den Glauben zu reden, als ob beide, wie disparate Elemente, nur zu einander treten

sollen, und einiger philosophischer Gehalt zwar durch den Gedanken vermittelt, ein anderer, von Außen hinzugenommener, aber nur geglaubt werden könne; und völlig überflüssig ist die schon trivial gewordene Besorgniß, als ob die „Glaubensphilosophie" — eine sehr weitschichtige und confuse Vorstellung, in der man allerlei Heterogenes zusammenschüttet, — den Rechten des freien Denkens Eintrag thun wolle. Hier, in der Philosophie, die wir vertreten, handelt es sich nur von dem Begreifen der ganzen Objektivität, der Geschichte nach allen ihren welthistorischen Elementen. *)

---

*) Dennoch zweifeln wir nicht, daß auch diese Erklärung, wie frühere ähnliche, uns übeln Leumund bei denen erregen wird, die es sich nicht nehmen lassen, mit der absoluten Vernunft identisch zu sein, und sich aller Wahrheit aus sich selbst theilhaftig zu wissen. Diese werden immer von Entsetzen ergriffen, wenn man Ernst damit macht, den wahren Grund des Lebens und den eigentlichen Quell unserer Erkenntniß aufzudecken, weil es dann mit ihrer Selbstbeliebigkeit und Klarheit zu Ende ist. Da sie nun aber Wissenschaft und Begreiflichkeit über den eigenen Horizont hinaus nicht statuiren können, so beginnt hier für sie das Gebiet des nebulosen Glaubens, gegen welchen sie als eifrige Freunde des Lichts und der Vernunft im Namen derselben Protest einlegen zu müssen gutmüthig genug sich einbilden, während es nur der instinktmäßige Selbsterhaltungstrieb ist, der sie nöthigt, das abzuweisen, was ihre Geistesarmuth ans Licht brächte. So werden sie Göscheln des Pietismus etwa auch deßhalb anklagen, weil er in seiner jüngsten Schrift („Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen" 1838. S. 139. 40.) ganz richtig und völlig in Hegels Geist behauptet hat: daß der Begriff der Gottmenschheit, der Einheit des göttlichen Geistes mit dem menschlichen nicht apriori erspekulirt sein könne, daß sie in keines Menschen Sinn gekommen wäre, „wenn sie nicht geschehen und" (dadurch) „offenbart wäre. Diese Thatsache der Erlösung sei auch die Bedingung aller spekulativen Erkenntniß." — Mit Einem Worte, die Zertrümmerung, der Widerstreit der Vorstellungen über die ausdrücklichsten Aussprüche Hegels ist so groß auf jener Seite, daß noch keine Ge-

23. Hiermit nun, durch Anerkennung des großen Princips der Offenbarung in der Reihe der Wirklichkeiten, hat die bis zu diesem Punkte erweiterte Spekulation die in ihrem wesentlichen Besitzstande gefährdete Theologie in ihr unantastbares Recht und Gebiet wieder einzusetzen und darin zu bestätigen (1.). Die Theologie ist ihr die Wissenschaft von der im Menschengeschlecht objektiv gewordenen göttlichen Offenbarung, und dies mit nicht minderer Befugniß und geringern Ansprüchen auf Realität, als deren sich jede der vorhandenen concreten Wissenschaften rühmen kann, die sich der Betrachtung eines einzelnen Objekts im Bereich der Wirklichkeit zuwendet. Hierbei wäre es als ihre eigenthümliche Aufgabe zu bezeichnen, jenen Inhalt der Offenbarung, jenes zu keiner Zeit sich unbezeugt lassende Urfaktum, sowohl nach seiner historischen Seite, in seiner allmählich hervortretenden Steigerung und Vollendung darzulegen, als in seiner innern Einheit und ineinandergreifenden Uebereinstimmung seiner äußerlich oft weit auseinanderfallenden Theile festzustellen. So wäre die Theologie einestheils und nach ihrem Ausgangspunkte historische Wissenschaft: Geschichte der sich entwickelnden Offenbarung im gesammten Weltverlaufe durch die ethnische, die jüdische und christliche Religion hindurch. Anderntheils hätte sie, wie bisher, die dogmatische Aufgabe, den innern Zusammenhang, die systematische Einheit, und darin die innere Wahrheit dieser Lehren darzustellen, womit sie in die eigentlich spekulative Beschäftigung übergriffe, nur mit dem bewußten und berechtigten Vorwalten der Interpretation des geschichtlich gegebenen Wortes. Die allgemein apologetische Begründung des Begriffs der Offenbarung nach ihrer M ö g l i c h k e i t, wie nach ihrer gerade also sich bewährenden W i r k l i c h k e i t, hätte die Theologie aber aus der Philosophie zu entnehmen, als weitere Ausführung einestheils der spekula-

---

meinschaft gleichstrebender, von den nämlichen Principien ausgehender Männer sich so vollständig aus sich selber zu Grunde gerichtet hat, als diese Schule.

tiven Gotteslehre, anderntheils einer Philosophie der Geschichte; und zwar mit um so größerm Vertrauen, als diese kein anderes Princip und Interesse in sich zu hegen das klare Bewußtsein hat. Man könnte nämlich als das Ziel und den wesentlichen Inhalt ihrer metaphysischen Untersuchungen bezeichnen, die Möglichkeit und (bedingungsweise) Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, nicht als Welt oder Schöpfung, sondern innerhalb der Schöpfung zu erweisen: und eine Philosophie der Geschichte ferner (nach uns die letzte und vermitteltste, Gott erst in seiner vollen Wahrheit, d. h. in der Bewährung der Eigenschaften, wodurch er eben Gott ist, erkennende Wissenschaft im Systeme der Philosophie) hätte die Wirklichkeit der Offenbarung zu erkennen, wodurch sie, was die Theologie als ein Besonderes für sich darzustellen das Recht hat, in den umfassendsten weltgeschichtlichen Zusammenhang aufnimmt. Die Philosophie der Geschichte hat, was das allgemein gläubige Bewußtsein, freilich unbestimmt genug, Vorsehung heißt, in seiner geschichtlichen Wirklichkeit und Gegenwart, in seinen weltgeschichtlichen Thaten zu begreifen: dies ist aber eben die Offenbarung in ihrem eigentlichen und engern Sinne. Staat, Gesetz, jede Seite der Kultur ist daher in ihrem ersten Ursprunge göttliche Institution und ein dadurch höher Beglaubigtes; überall ist es bis in die heidnischen Staatsformen hinein die Autorität eines Göttlichen, auf welche die Gründung derselben zurückgeführt wird. Die weitere Form des weltgeschichtlichen Bewußtseins ist dann, durch Freiheit jenen Inhalt aus sich wieder hervorzubringen; so entstehen mannigfache Staatsformen, eine selbstgewählte Staatsverfassung und Gesetzgebung, so durch freies Denken erzeugte Philosophie; welches Alles dem Judenthum fremd bleiben mußte, weil in ihm die Gegenwart des sich offenbarenden Gottes selbst den bleibenden Mittelpunkt ausmacht. Darum ist es nur in Mitten des ganzen weltgeschichtlichen Zusammenhangs als nothwendiges Complement desselben zu begreifen. Und so hat von dieser Seite her das spekulative Verständniß der Weltgeschichte der Theologie den Boden zu bereiten, so wie umgekehrt diese

den Kern und Inhalt, woraus alle Geschichtsentwicklung entspringt, zur Bewahrung und Auslegung überkommen hat, um ihn der allgemeinen Forschung entgegenzubringen.

24. Hiermit sind zugleich nun Fragen angeregt, die nicht bloß das Verhältniß von Spekulation und Theologie betreffen, sondern, um selbst dies in seiner Vollständigkeit zu begreifen, auf unsere Begriffe über die Anfänge und den Ursprung unserer ganzen Kultur zurückgehen müßten, welche, wie wohl allgemein zugestanden wird, in der ältesten Zeit mit der Religion Eins war oder wenigstens im innigsten Zusammenhange mit ihr stand. Wir kommen hierdurch auf die, bis in die neueste Zeit hin vielfach erörterte Frage nach dem Ursprunge und dem gegenseitigen Zusammenhange der ethnischen Religionen. Und hierbei können wir auch die Einsicht als zugestanden oder als naheliegend betrachten, daß das Christenthum, wenn es nicht für ein durchaus zufällig entstandenes, oder von Außenher in die Geschichte hereinbrechendes gehalten werden soll, vielmehr als die erfüllende Religion für dasjenige, was in der alten Zeit nur in dunkeln, halbverstandenen Vorbildern mehr geahnet, als gewußt, oder der Zukunft bloß vorbereitet war; es auch in einem ebenso innern Verhältnisse zum Heidenthum, wie zum Judenthume gestanden haben müsse: daß also — denn dies wäre die unausweichliche Folge hierbei — die beiden letztern als nothwendige Wechselbegriffe, als nur im Verhältniß zu einander völlig zu begreifende Gegensätze behandelt werden müssen. Es läßt sich nämlich auch schon hiernach begreifen, daß weder eine völlige Ablösung der jüdischen Religion von den ethnischen Kulten, wie es die bisherige ausschließlich theologische Behandlung derselben mit sich brachte, trotz ihres durchaus specifischen, ja individuellen Charakters; noch der Versuch, das Judenthum in eine dialektische Reihe und Verwandtschaft mit den übrigen Religionen des Alterthums zu bringen, eben um dieses specifischen Gegensatzes willen, nach beiden Seiten hin zum Ziel führe. Das Verständniß des Einen durch das Andere, beider aber durch dasjenige, was im Christenthum wirklich geworden,

wäre somit der einzig übrigbleibende, zugleich der historischen Objektivität entsprechende Gang der Untersuchung, und eine allgemeine Religionsgeschichte in diesem Sinne scheint eine der dringendsten Aufgaben an unsere Zeit. Mögen daher die nachfolgenden Aphorismen über den Ursprung der mythologischen Religionen, welche aus einem lange fortgesetzten Studium derselben hervorgegangen sind, wenigstens als Anfragen an die Mythenforscher der gegenwärtigen Zeit einige Beachtung finden. Es kann nämlich nicht überflüssig sein, daran zu erinnern, wie das wissenschaftliche Verständniß der Mythologie nicht Sache einer bloß philologischen oder historischen, sondern wesentlich zugleich spekulativen Forschung sein müsse, daß überhaupt das Wesen der alten Religionen zu erkennen eine der tiefgreifendsten Probleme für eine Philosophie der Geschichte geworden sei; es daher auch in diesem Betreff dem Philosophen vergönnt sein möge, vorerst wenigstens zur schärfern Fassung der mythologischen Probleme beizutragen.

25. Vor allen Dingen scheint es nöthig, bestimmter als es bisher geschehen, zu unterscheiden zwischen dem Götterglauben und Kultus, der, bloß autochthonischen Ursprungs, sich aus der unmittelbaren Beschaffenheit eines Volkes, aus seiner Naturumgebung, Beschäftigung und Neigung entwickelt, und denjenigen Kulten, wo eine ausgebildete Mythologie mit scharfausgeprägten Personifikationen und theogonischen Götterreihen, ebenso mit fest bestimmten religiösen Gebräuchen und Opferinstitutionen sich vorfindet. Jene autochthonische Religion, die ärmere, unbestimmtere, mit wenigen, meist bildlosen Göttern — aus diesem Grunde aber keinesweges die reinere oder geistigere, nach einer hier obwaltenden gewöhnlichen Verwechselung — scheint dem Begriffe nach und zufolge der historischen Nachweisung, wie sie bei denjenigen Völkern wenigstens möglich ist, über deren Entwicklung in dieser Hinsicht wir einiger Maßen unterrichtet sind, die ältere zu sein, zugleich die Basis der später über sie gekommenen ausgebildetern religiösen Kultur. Endlich ist jene durchaus individuell und verschieden nach den

einzelnen Völkerstämmen, wie in jedem gerade nach seiner individuellen Beschaffenheit der unwillkührlich religiöse Trieb (so vorerst erlaube man es zu bezeichnen) sich am Nächsten Genüge thun konnte. Wir müssen nämlich von den sogenannten Naturvölkern, wie wir sie jetzt noch antreffen, urtheilen, daß sie auf dieser Stufe des religiösen Bewußtseins stehen geblieben, oder wenn auch früher einmal von einem Zweige der geschichtlichen Religionen ergriffen (wie dies von manchen Volksstämmen des nördlichen Asiens und auch Afrika's scheint angenommen zu werden müssen) wieder dahin zurückgesunken sind. In diesen Religionen wäre es vergeblich, einen gemeinsamen Ursprung oder einen tiefern Sinn ausfindig machen zu wollen; überhaupt möchten sie vielfach überschätzt, ja falsch gewürdigt worden sein. — Ihnen gegenüber treten, wenn auch nach den historischen Elementen und Uebergängen im Einzelnen vollkommen deutlich keineswegs zu sondern, doch ihrem Haupt- und Grundwesen nach offenbar genug ihnen entgegengesetzt, die ausgebildeten Mythologieen mit durchaus personificirten Gottheiten und mannigfachen Namen, von denen für die Griechen wenigstens Herodot, der unverwerflichste Gewährsmann ältester Zustände, ausdrücklich bezeugt, daß sie aus Aegypten eingewandert und an die Stelle des ältern, noch unbestimmten Kultus getreten seien. Ob bloß aus Aegypten, thut bei der gegenwärtigen Frage vorerst Nichts zur Sache; zugleich wird die ganze Wichtigkeit dieses Zeugnisses weiterhin noch einmal erwogen werden müssen. Es sei erlaubt, diese letztern Mythologieen, jenem einfachern Kultus gegenüber, die historischen Religionen, oder Mythologieen überhaupt zu nennen, wegen der alsbald zu entwickelnden charakteristischen Kennzeichen derselben.

26. Ueber den Ursprung der letztern oder vielmehr aller beiden Klassen von Mythen, — da es kaum bisher zu einer ausdrücklichen Sonderung beider Elemente auch unter den von uns angegebenen Einschränkungen (25.) gekommen sein möchte, — hat man bisher zwei durchaus entgegengesetzte Wege der

Erklärung eingeschlagen. Als man schon im ersten Jahrzehend des gegenwärtigen Jahrhunderts unter dem Einflusse der philosophischen Ideen, welche damals die Geister weckten und erleuchteten, sich nach einem größern Maaßstabe und in umfassendern Ueberblicken dem vergleichenden Studium der alten Mythologieen hingab; trat an denselben das Uebereinstimmende gewisser wiederkehrender Grundideen und mythologischer Grundverhältnisse so entscheidend hervor, daß man, im Gewinne dieser Einheit über die bedeutenden Abweichungen hinwegblickend, demzufolge eine Urreligion annehmen zu können glaubte, aus welcher als gemeinschaftlicher Quelle mit mehr oder minderer Reinheit alle spätern ausgeflossen seien. Diese sollte den Charakter eines höhern, „monotheistischen" Glaubens tragen, der selbst in der griechischen Mythologie noch hindurchblicke unter der Hülle oft dunkler Symbole und Mythen, mit denen die Priester ihre höhere Erkenntniß den sinnlichen Vorstellungen des Volkes näher zu bringen suchten; diese habe, in die Gleichnisse und sinnvollen Gebräuche der Mysterien verhüllt, alle Lehren höherer Menschlichkeit und Gesittung, Mahnungen zu reiner Frömmigkeit, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, ja halbphilosophische Wahrheiten über den Ursprung aller Dinge aus Einem göttlichen Wesen u. dgl. enthalten. — Dies nach den allgemeinsten Zügen die erste eigentlich wissenschaftliche Grundansicht über das Wesen der alten Mythologieen, als deren Hauptrepräsentant Fr. Creuzer in der ältern Ausgabe seines berühmten Werkes über Symbolik und Mythologie anerkannter Weise dasteht. Wenn dieser Standpunkt den Anforderungen der gegenwärtigen, nüchterner gewordenen Kritik gegenüber sich nicht mehr hat halten lassen; so wird er dennoch unseres Erachtens immer den hohen Werth und die bleibende Bedeutung behalten, daß er mit tiefem, richtigem Sinne daran festhielt, in den mythologischen Religionen ein Objektives, den Kern oder das Element eines wahrhaften Glaubens an ein Göttliches zu sehen, und sie sich nicht bloß in eine subjektive, gottverlassene Einbildung, in die

leeren Ausspinnungen einer unwillkührlich mythenbildenden Phantasie verflüchtigen zu lassen.

27. Im Gegensatze damit mußte jedoch fast nothwendig das andere Princip auftreten, da es wirklich ein anderes Element alles mythologischen Lebens in sich geltend zu machen hat, der Versuch nämlich, die Mythenbildung aus einer lediglich subjektiven Thätigkeit des Volksglaubens zu erklären, und die Entstehung der Mythen daher gleich von Anfang an als gesonderte, an das Lokal und an die Völkereigenthümlichkeit geknüpfte aufzufassen. Hier nimmt man den Ausgangspunkt von der allgemeinen Ahnung eines Göttlichen oder dem „natürlichen Glauben" daran, wie er in der ganzen Menschheit, in jedem Volke aber so oder anders modificirt gegenwärtig sein soll; wiewohl dabei ein scharf bestimmter, nur durch eindringende philosophische Untersuchung zu erringender Begriff davon, was dies heiße, und was ein solcher „Glaube" etwa enthalten oder umfassen könne, bis jetzt vermißt wurde; doch fast nicht weniger im Gebiete der Mythologie, als im Bereiche der Spekulation und Theologie selber, wo dieser überall bereitgehaltene Lieblingsgedanke gar Vielerlei erklären soll, dessen nähern Hergang und Begreiflichkeit man doch eigentlich dahingestellt läßt. — In engem Zusammenhange mit dieser Grundauffassung wurde nun auch bei den Hellenen — denn auf diese hat man bisher dies Princip vorzugsweise angewendet, — der Einfluß barbarischer Mythologieen entweder ganz geläugnet oder möglichst eingeschränkt. Das Studium der National- und Stammmythen, und ihre Verknüpfung mit lokalen wie historischen Veranlassungen machte den, an sich gewiß sehr berechtigten, nur bei Weitem nicht alle mythischen Elemente umfassenden, Hauptgesichtspunkt aus; bei einigen Forschern, welche diese Ansicht zu ihrem äußersten Extreme verfolgt haben, gab sich dabei die Abneigung kund, irgend eine höhere, ethisch religiöse Bedeutung in den Mythen zuzulassen; und was namentlich die Mysterien belangt, wurde es eine Art von Glaubensartikel, deren Entstehen so spät zu setzen, als ausdrückliche Zeugnisse

von ihrer Existenz vorhanden sind, — nach dem nicht einmal formell zu rechtfertigenden Kanon: daß, was nicht erwähnt werde, auch nicht gewußt worden, und was nicht gewußt, darum auch nicht vorhanden gewesen sei; *) — dabei aber auch ihren Sinn und ihre Bedeutung auf ganz gewöhnliche, lokal-agrarische Erinnerungen einzuschränken, so daß man nicht zu begreifen vermag, wie die Mysterien, bei so innerlich platter und langweiliger Beschaffenheit, sogar bis in die ersten christlichen Jahrhunderte hin sich in Ansehen zu erhalten vermochten, wie auf diese Weihen, nach dem übereinstimmenden Zeugnisse des Alterthums, als auf das Heiligste desselben, ein so unverhältnißmäßiger Werth gelegt werden konnte, daß jeder Verrath ihres Geheimnisses, jeder Bruch ihres Bundes, in dem an harte Strafen so wenig gewöhnten athenischen Staate als das schwärzeste Verbrechen mit dem Tode bestraft wurde. **) — Aus diesen und andern Gründen finden wir daher immer noch jenen Standpunkt in einem ältern Werke, in O. Müllers „Prolegomenen zu einer wissenschaftlichen Mythologie" (Göttingen 1825.) am Besonnensten und Wissenschaftlichsten vertreten, aus welchem wir folgende charakteristische Sätze ausheben (S. 245. ff.).

28. „Je mehr wir auf die frühesten und ältesten religiösen Ideen zurückgehen, desto mehr finden wir, daß jeder Kul-

---

*) Gegen diesen Kanon erklärt sich schon aufs Bestimmteste O. Müller (Prolegomena zur Mythologie) in seiner Abhandlung: „über die Bestimmung des Alters eines Mythos nach der Erwähnung desselben in Schriftstellern"; S. 126—29. Vgl. in Bezug auf den bei Homer anzunehmenden Mythenkreis ebend. S. 242.

**) Man vergleiche über die nach beiden Extremen hin falsche Ansicht von den griechischen Mysterien, woran sich gewisser Maßen die Grundauffassung der griechischen Mythologie entscheidet, was Weiße („zur Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens" in dieser Zeitschrift II. Bd. I. H. S. 129 f.) treffend, wie uns dünkt, bemerkt hat.

tus, der eine eigene Geschichte hat, (also in sich irgendwie ausgebildet, erweitert, allmählich zum Ausdrucke des gesammten religiösen Bewußtseins gemacht wird) das religiöse Gefühl ursprünglich in einer gewissen **Allgemeinheit** ausdrückt, und für den Stamm, welcher den Kultus übt, in vieler Hinsicht **genügend** ist. Nur giebt ihm der besondere **Charakter** und die einzelne **Beschäftigung** des Stamms **sogleich eine eigenthümliche Richtung**, in welche er hernach — in die Poesie kommt." Umgekehrt, sollte man meinen, sei gleich die ursprüngliche Auffassung des Göttlichen in dieser oder jener Naturerscheinung, je nach dem Charakter und der Beschäftigung des Stammes, das Individualisirende, die eigenthümliche Richtung Gebende des Kultus, wie z. B. eine seefahrende Nation etwa in dem Elmsfeuer, wonach die höchste Gewalt des Sturmes sich bricht, die Gegenwart eines in Seegefahr errettenden Dämonischen erblicken wird, während ein Gebirg- und Thalbewohnendes Hirtenvolk etwa in einem Berge diese schützende Obergewalt verehrt, oder ein ackerbauender Stamm im befruchtenden Flusse seinen segnenden Volksdämon sieht. *). Das **Weitere**, Zufälligere, mithin auch Willkührlichere ist dann die Zuthat der mythenbildenden, auch wohl durch äußere Vergleichungspunkte angeregten Phantasie, welche sich dieses Keimes bemächtigt: — wir könnten es das poetische Element der Mythenbildung nennen. Die allgemeinere Frage ist aber die, ob aus solchen und ähnlichen Anfängen — die mythenbildende Kraft noch so fruchtbar und thätig vorausgesetzt — sich die eigentlichen mythologischen Götter, das Göttersystem des griechischen oder irgend eines andern Kultus, als Gegenstände einer allgemeinen Verehrung und eines tief eingewurzelten Glaubens, nicht bloß, wie bei Homer, der doch schon ihre

*) So unter den Bergen der Olympos, der schon in frühester Zeit für heilig gehaltene, der Argaios in Kappadocien, der Kybelos in Phrygien, als Geburtsstätte des Kybele; unter den Flüssen der Acheloos des Molosserlandes, der Neilos, Ganges u. s. w.

objektive Existenz im gläubigen Volksbewußtsein tiefbefestigt voraussetzen mußte, als Gegenstände einer frei umgestaltenden Poesie, befriedigend erklären lassen? Die Annahme, daß aus der Verschmelzung jener Lokalkulte und Stammgottheiten allmählich der allgemeine Mythenkreis des Volkes erwachsen sei, scheint uns das doppelte Bedenken gegen sich zu behalten, daß deutlich in der griechischen Mythologie Lokalgottheiten und eingewanderte Götter schon von Herodot unterschieden werden, daß jene aber mit wenigen Ausnahmen gerade die nicht allgemeinen oder die im Kultus zurückgedrängten, diese dagegen die allgemeinen geworden sind. Sodann läßt ein so äußerliches Zueinandertreten und Sichzusammenschweißen lokaler Elemente die Thatsache durchaus unerklärt, ja es widerstreitet ihr völlig, daß, wie wir zu zeigen hoffen, durch die ausgebildete griechische Mythologie eine einzige sinnvolle, ja wahre und tiefsinnige Grundidee, oder wenn man sich so auszudrücken liebt, eine religiös spekulative Ansicht von der Welt und dem Menschen hindurchgeht. Hier bliebe nur übrig anzunehmen, da, wie nirgends im geistigen Leben, so auch hier nicht, aus zerstreuten und zufälligen Elementen die Einheit, sondern umgekehrt nur aus der Einheit sich die Theile ergeben können, daß die griechische Mythologie recht eigentlich frei erdacht, entworfen sei im Geiste eines Einzigen oder Weniger; und man könnte dazu das andere Zeugniß Herodots benutzen, daß Homer und Hesiod den Griechen ihre Mythologie „gemacht" hätten, (was schwerlich jedoch in Herodots Munde die Bedeutung eines Erdenkens, Erdichtens haben soll), wenn auch nicht diese Hypothese völlig scheiterte an der Thatsache der frommen Verehrung eines ganzen Volks für jene Götter, die ihnen keine Dichtungen sein konnten. Auch werden uns Homer und Hesiod nirgends als Stifter eines neuen Kultus, so kaum Orpheus, vielmehr als Dichter bezeichnet, die eine große und ausgebildete Mythenfülle hinter sich habend, diese episch umgestalteten, oder zu Gegenständen dichterischer Compositionen machten.

29. Unter den angegebenen Einschränkungen und in aus-

drücklicher Beziehung auf die autochthonischen Religionen stimmen wir daher ganz dem Verfasser bei, wenn er ferner sagt: „Nicht physische oder ethische Dogmen, einzelne Philosopheme über Welt und Gottheit sind der Grund des Kultus" — (von „Philosophemen" kann überhaupt hier im eigentlichen Sinne keine Rede sein), — „sondern jenes allgemeine Gefühl des Göttlichen; nicht die Kräfte der Natur wurden θεοὶ genannt, sondern die geglaubten θεοὶ erschienen in der Natur lebendig; auch wurden nicht etwa einzelne Talente und Fertigkeiten vergöttert, sondern die schon vorhandenen Götter stehen schützend und selbstthätig den Thätigkeiten ihrer Verehrer vor." — — „Aus diesen Bemerkungen folgt aber keinesweges ein strenger Monotheismus der ursprünglichen griechischen Götterverehrung, der bei der zu Grunde liegenden Weltansicht kaum möglich war. Die alten Griechen — konnten nach Erfahrung und Gefühl kaum anders als eine Mehrheit jener Principe annehmen; wiewohl sie auf der andern Seite, nach dem natürlichen Streben alles Glaubens, immer wieder eine Zusammenfassung, eine Rückführung auf die Einheit aufzufinden versuchten." — Daran schließen sich noch die Sätze: „daß das Streben nach einer solchen" (eigentlich monotheistischen) „Einheit dem griechischen Alterthum nie gefehlt habe. In den Kulten, aus denen der Götterglaube" (die später ausgebildete Götterlehre) „zusammenwuchs, verhalten sich die einzelnen Götter, wie Glieder eines Ganzen; sie wirken ein Ganzes. Es entstand hernach im Volksglauben ein Götterstaat unter einem Oberhaupte, welches, besonders sobald es mit dem allgemeinen Geschicke identificirt wurde," (dies thaten doch wohl eigentlich nur die nachmythologischen Dichter und Philosophen,) „zur eigentlichen Gottheit emporwuchs. Immer blieb noch dem religiösen Gefühle der δαίμων als die allen Personifikationen zum Grunde liegende Gottheit über."

30. Die rechte Verständigung über das zuletzt Erwähnte

scheint mir der Hauptpunkt, auf den es ankommt: dies ist das eigentlich Gemeinschaftliche und Einende, dies ganz unbestimmte Abhängigkeitsgefühl von einem Dämonischen, von einem θεῖον überhaupt, welches in dem Glauben auch an die reichste Götterwelt so wenig absorbirt werden konnte, daß es selbst bei Homer noch hindurchblickt, wenn er sogar seine Götter dem unentfliehbaren Geschick, der αἶσα, unterworfen erkennt. Will man den Gegenstand dieses ganz allgemeinen Gefühls „Einheit Gottes" nennen, und in dem unwillkührlich sich geltend machenden Streben, diesem genug zu thun, ein „Streben nach der Einheit Gottes" finden, so mag man es: (was freilich kaum die Meinung D. Müllers scheint in jenen Worten;) es ist dies wenigstens die einzige Weise, in der man ein solches „Streben" im heidnischen Alterthum allenfalls nachzuweisen vermöchte. Nur glaube man nicht, damit etwas der Einheit Gottes in christlichem oder modern philosophischem Sinne Aehnliches gefunden zu haben. Es ist vielmehr nur die Einheit und Gemeinsamkeit dieses unbestimmten Gottesbewußtseins, dieses Abhängigkeitsgefühls, was das menschliche Geschlecht in einer gewissen Uebereinstimmung umschließt, welches sich im Einzelnen jedoch überall in ganz abweichenden Vorstellungen ausspricht. Von da bis zur Erkenntniß oder zum Glauben an die Einheit Gottes, zum eigentlichen concreten Monotheismus, ist jedoch ein so gewaltiger Sprung, eine so ungeheuere Lücke auszufüllen, daß wir uns vergeblich in dem bisherigen Kreise von Hypothesen und Annahmen nach einer befriedigenden Erklärung dafür umgesehen haben. Auch von den Vorstellungen eines „Götterstaats mit seinem Oberhaupt" (29.) sehen wir keinen direkten Uebergang zu einem solchen Glauben; vielmehr ist von hier aus, weil das in anderem Sinne auf Einheit, d. h. auf Befriedigung aller seiner Regungen dringende religiöse Bewußtsein in seiner Weise wirklich zufrieden gestellt wurde, — wie ja auch nach einer oft gemachten Bemerkung dies Bedürfniß, dem Göttlichen Vielseitigkeit einer Aneignung für den Menschen zu geben, sogar im Christenthume durch den

Dienst der Heiligen und Aehnliches sich Luft gemacht hat, — der Weg zu einer solchen Erkenntniß völlig abgeschnitten. Wir halten überhaupt den Umschwung vom Polytheismus zum Monotheismus als Weltreligion für einen so gewaltigen, — wie er ja selbst historisch nicht ohne Gewaltsamkeit vollzogen wurde — eben weil wir im Polytheismus etwas Tieferes, ja relativ und zu seiner Zeit Berechtigtes anerkennen müssen, daß so ungefähre Deutungen ihm nicht gewachsen zu sein scheinen. Anzunehmen endlich, daß das monotheistische Princip der wahre, verborgene Sinn des polytheistischen Kultus gewesen sei, der jedoch etwa nur von den Priestern und in den Mysterien bewahrt worden wäre, — eine frühere Annahme, welche O. Müller indeß vielmehr direkt oder indirekt bekämpft, — ist so unhistorisch und zugleich so in sich selbst sich aufhebend, daß auch dieser Ausweg der Erklärung abgeschnitten ist*), selbst davon abgesehen, daß hier wiederum die Frage wiederkehren würde, wie jene esoterische Lehre von der Einheit Gottes selber ursprünglich entstanden sein möge.

31. Fr. Creuzers neueste Bearbeitung der Symbolik und Mythologie („Deutsche Schriften" 1. Bd. 1837.) hat in einer wohldurchdachten Einleitung die allgemeinen Stufen der mythologischen Entwicklung der Religionen dargelegt und an treffenden Beispielen erläutert, und dadurch wenigstens bestimmter, als bisher, auf die allgemeinen Fragen zurückgewiesen, auf die zunächst Alles anzukommen scheint: nach dem allgemeinen Ursprunge und nach dem innern Fortgange des mythologischen Bewußtseins. Dennoch scheint er auch hier nicht ausdrücklich und bestimmt genug auf die Alternative einzugehen, ob auch die historischen Religionen (25.) bloß aus jenem schon geschilderten subjektiv allgemeinen Bewußtsein eines Göttlichen

*) Schon Schelling hat das Unmögliche und Widersprechende dieser Annahme gezeigt, und überhaupt mit treffenden Zügen auf das Charakteristische des Polytheismus hingewiesen in seiner Abhandlung über die Gottheiten Samothrakes S. 31. 100. u. s. w.

herzuleiten seien, wie dies von den autochthonischen Kulten kaum zweifelhaft sein kann, kurz ob das mythenbildende Bewußtsein der Völker und Stämme für sich selbst zum letzten Quell und Entstehungsgrunde aller Mythologie zu machen sei, oder ob zugleich und neben ihm der Kern eines wahrhaft Objektiven, einer irgendwie zugeflossenen Offenbarung anzunehmen wäre. Zwar wird für die griechische Mythologie der Einfluß ägyptischer und asiatischer Kulten ausdrücklich angenommen, ebenso aber, unstreitig mit völliger Wahrheit, die selbstständige Ausbildung einer nationalen Mythologie aus jenen Elementen behauptet; der Frage jedoch über den letzten Ursprung alles mythologischen Bewußtseins kommt man dadurch nicht näher. Möglich auch, daß hier zum ersten Male die in ihr enthaltene Doppelannahme mit völliger Klarheit gesondert, und in ihrer Unverträglichkeit gegeneinandergestellt wird: entweder daß die gesammte alte Mythologie in allen ihren Elementen, wenn auch von mehr oder minder gemeinsamen historischen Ursprüngen ausgehend, durchaus nur subjektives Produkt einer mythenbildenden, durch Hülfe jenes Abhängigkeitsgefühles an den Naturgegenständen geweckten Phantasiethätigkeit sei; oder ob mehr als dies nöthig gewesen sein müsse, um das Dasein der ausgebildeten Mythologieen zu erklären. Daß dieses Mehr nicht spekulatives Nachdenken, eine Art von Philosophie über Gott und göttliche Dinge bei den ältesten Stämmen der Menschheit gewesen sein könne, ist wohl jetzo als allgemein zugestanden anzunehmen. Was ist es denn also? Indem wir diese Frage erheben, liegt es uns wirklich vorerst nur daran, sie mit völliger Bestimmtheit aufzustellen, und in ihrer vielverschlungenen, folgenreichen Bedeutung darzulegen. Die Antwort, wenn sie je mit völlig historischer Gewißheit gegeben werden könnte, würde uns in die frühesten, längst zurückgedrängten und schwer wiederherzustellenden Anfänge des Menschenbewußtseins zurückführen, für die uns in den gegenwärtigen Geisteszuständen kaum noch schwache, und für sich selber schwierig zu deutende Analogieen übrig geblieben sind.

32. Die Grundbestandtheile des von uns so genannten autochthonischen Glaubens (25.) lassen sich sehr leicht und, wie wir glauben, unverkennbar charakteristisch angeben. Der (in diesem Sinne) erste, ja gewisser Maßen von selbst sich aufdrängende Kultus des Menschen trifft das Nächste, was sich übermächtig, oder räthselhaft, oder segensreich, selbst schadenbringend ihm entgegenstellt. Die Elemente, die Licht und Wärme gebenden, das Jahr ordnenden Gestirne, die mit Gewalt hervorbrechenden Naturmächte, Meer, Stürme, selbst Meteorsteine, werden als etwas göttlich Geheimnißvolles verehrt. Jenes friedlich vertrauende, oder auch zur Furcht verstörte Bewußtsein seiner „Abhängigkeit" von dem Unbekannten, schlechthin Uebermächtigen kann in seinen Kultus Alles hineinziehen, was, individuell und mit Eigenheiten behaftet, in seiner geheimnißvollen Natur dennoch Gesetzmäßigkeit und innere Folgerichtigkeit an den Tag legt, indem der Mensch durch die unwillkührlichste Personifikation (die aber durchaus nicht bis zu einer concreten geistigen Gestalt reicht) ihm einen verborgenen Willen und Absicht zuschreibt in seinen Veränderungen. Daraus der entartetste Kultus der Fetischdiener, der Sternen- und Elementendienst bis herauf zum Thierkultus und dem Todtendienste, welcher uns als die höchste Gestalt in dieser Reihe erscheint, indem darin der Mensch zuerst es versucht, und den für ihn in seiner Unmittelbarkeit gewaltigsten Sprung sich am Natürlichsten vermittelt, ein Unsichtbares als noch gegenwärtig, als wirklich anzusehen.

33. Dieser Kultus ist einfach, wandelbar, ja unendlich vielgestaltig und wechselnd; überhaupt unmythologisch und unorganisirt: die Götter noch bildlos und unbestimmt, weil sie in dem geschauten Naturobjekt selbst für gegenwärtig gehalten werden. Oder die frühesten Bilder sind eine roh nachahmende Symbolik ihres noch nicht von dem Gegenstande losgemachten Wesens; wie die dem Sonnendienst ergebenen Päonier ihre Gebete auch an die Sonnenscheibe richteten, welche auf einer Stange aufgesteckt war. (Creuzer Symbolik 3te Aufl. S. 34. — So

wurde Kybele, vielleicht nicht ohne Beziehung auf ihre mythische Geburtsstätte, den Berg Kybelus, oder als Mondgöttin und Senderin der sogenannten Himmelssteine, unter dem Bilde eines schwarzen, viereckigen Steines zu Pessinus verehrt; u. s. w.) Daher deutet hier die Bildlosigkeit der Götter, statt auf Höhe und Reinheit, vielmehr auf die Armuth und Schwäche des religiösen Bewußtseins. (Vgl. 40.). Sie sind noch unbildlich, weil sie sich in der Vorstellung noch nicht zu eigenthümlichen Gestalten und Persönlichkeiten entwickelt haben; deßwegen sind sie auch noch nicht nach Herodots Ausdruck, „mit Namen, Beinamen und Ehrenämtern versehen.“ Kurz es ist für diese Gestalt des religiösen Bewußtseins kein Göttergeschlecht, keine Mythologie vorhanden. Ebenso unbestimmt und aus dem gleichen Grunde ist der Opferkultus. — Daß dies in Griechenland nach all den bezeichneten Zügen die älteste Religion gewesen sei, meldet ausdrücklich Herodot, dessen treue Ueberlieferung darüber, nach ihren einzelnen Theilen erwogen, von unschätzbarem Werthe ist zur Erkenntniß jener ältesten Zustände, und wie aus ihnen das Höhere geworden. „Die Pelasger brachten, wie er selbst zu Dodona vernommen zu haben bezeugt (II. 52.) den Göttern ursprünglich unter Gebeten allerlei Opfer.“ (Unausgebildeter Kultus und Opferdienst, weil die Götter selber unbestimmte waren.) „Doch belegten sie keinen der Götter mit einem Namen oder Beinamen, indem sie noch keinen solchen gehört“ (von Außen empfangen) „hatten. Götter (θεούς) aber benannten sie dieselben aus dem Grunde, weil sie Alles in Wohlordnung bringend (θέντες) jegliche Eintheilung fest bewahrten.“ (Den etymologischen Versuch, die allgemeine Benennung der Götter abzuleiten, dürfte der Geschichtsschreiber kaum mit jener alten Tradition zugleich überkommen haben; auf jeden Fall sind wir jetzt im Stande, eine befriedigendere Etymologie aus den gemeinschaftlichen Sprachwurzeln der Indo-Germanischen Stämme herzuleiten; jenes Wort ist überhaupt kaum bloß pelasgischen Ursprungs.) „Nachher, als geraume Zeit verflossen, erkundeten sie die aus Aegypten gekommenen

Namen der andern Götter, den des Dionysos erfuhren sie aber weit später."

34. Wir wissen aus andern Quellen (Pausan. X. 12, 5. u. s. w.), daß bei den dodonäischen Pelasgern neben Zeus, — ursprünglich einer ganz allgemeinen Bezeichnung für Gott, Göttliches, Eines Wortstammes mit θεός und deus, Dew, Tivi u. s. w., und zuerst von ebenso unbestimmter Bedeutung; als Luft, Aether, Himmelsraum, überhaupt nur im Gegensatze zur Erde zu fassen, — diese, die Gäa, als Früchtespenderin und Mutter verehrt wurde. Daß hierzu auch das Wasser als allgemeines Element, Okeanos und Tethys, und zugleich als segnender Lokaldämon, z. B. als Acheloos, hinzugetreten sei; nach Platons Bericht auch Helios, vielleicht noch andere Naturgottheiten, liegt in der Reihe dieser Vorstellungen. Wenn nun Herodot berichtet, daß nach geraumer Zeit, also nachdem jene Zustände für sich bestanden hatten, den Pelasgern der Name der andern Götter aus Aegypten bekannt geworden sei: so wird, wer sich erinnert, wie enge im ganzen Alterthume die Namen der Götter mit der Persönlichkeit derselben verbunden sind, hier nicht die auch grammatisch unzulässige Erklärung unterlegen, als seien bloß ägyptische Namen den altpelasgischen Göttern verliehen worden, — wie könnte sonst von Namen der „andern" Götter die Rede sein? — sondern die Benennungen, wie die Begriffe waren neu und aus der Fremde her gekommen. Müssen wir ferner voraussetzen, daß Herodot den Charakter jener autochthonisch-pelasgischen Gottheiten, der Götter der ersten Epoche, gar wohl gekannt habe; so gewinnt selbst die unwillkührlich prägnante Bezeichnung der „andern Götter" noch einen bestimmtern Sinn: es waren diese andern, eingewanderten nicht bloß elementare, es waren persönliche, mithin auch in bestimmten Bildern und in eigenthümlichem Kultus zu verehrende Gottheiten; Dionysos, den er anführt, ist ein Beispiel davon. Mit diesem scheint er nämlich auf eine andere ausländische Quelle eingewanderter Gottesverehrung hinzuweisen, auf die asiatisch-phönicische, in-

dem er kurz vorher (II. 49. fin.) angegeben hatte, daß die frühesten bacchischen Orgien in Griechenland von den Phöniciern eingeführt seien, welche sich mit dem Tyrier Kadmus in Böotien niedergelassen; und sogleich darauf (c. 50.) setzt er hinzu, um sein eigenes Zeugniß von dem Einflusse ägyptischer Einwanderung zu beschränken, daß manche Gottheiten, Poseidon, Hera, Hestia, Themis, die Charitinnen gar nicht ägyptischen Ursprungs seien; eine Notiz, die in einen andern Zusammenhang aufgenommen, wichtig werden dürfte.

35. Damit wäre nun so authentisch, als dies überhaupt in so weitentlegenen Dingen möglich ist, der Gegensatz einer Naturreligion und eines eingewanderten Kultus in seinen Hauptunterscheidungen für Griechenland erwiesen. Die spätere mythologische Religion kommt über die ältere, sie erweiternd und vollendend, weil jenes unbestimmte Naturgefühl deutend und fixirend: der bestimmte, ausgebildete Kultus beginnt. Zugleich aber schließt sich dies Faktum einer neuen Religionsgründung fast überall an den Mittelpunkt einer historischen Begebenheit, einer Person an, welche den Kultus einführt. So in Griechenland der ausgebildete, mythologisch gewordene Naturdienst an Orpheus; so wurde in Persien und Medien erst durch Zoroaster der neue physisch-ethische Dienst der Magier eingeführt; so ist in Indien der frühen Entartung und dem Vergessen der ältern Religion der Kultus des Buddha ordnend entgegengetreten. Und so wird es der Natur der Sache zufolge überall sich finden, wenn man dem historischen Ursprung eines Kultus näher zu dringen vermag. In Betreff dieser letztern, eigentlich ausgebildeten Religionen erneuern wir daher die Frage, ob auch sie lediglich als Produkt anzusehen seien einer unwillkührlichen, durch äußere Phänomene zwar geweckten, oder durch ein unentwickeltes halbmetaphysisches Denken in Thätigkeit gesetzten, durchaus aber einem wachenden Traume vergleichbaren Phantasiethätigkeit, bei welcher gleichfalls, wie im Traume, an die Realität des unwillkührlich Hervorgebildeten geglaubt wird? Man könnte um so weniger Anstand nehmen, diese Erklärung

Namen der andern Götter, den des Dionysos erfuhren sie aber weit später."

34. Wir wissen aus andern Quellen (Pausan. X. 12, 5. u. s. w.), daß bei den dodonäischen Pelasgern neben Zeus, — ursprünglich einer ganz allgemeinen Bezeichnung für Gott, Göttliches, Eines Wortstammes mit θεός und deus, Dew, Tivi u. s. w., und zuerst von ebenso unbestimmter Bedeutung; als Luft, Aether, Himmelsraum, überhaupt nur im Gegensatze zur Erde zu fassen, — diese, die Gäa, als Früchtespenderin und Mutter verehrt wurde. Daß hierzu auch das Wasser als allgemeines Element, Okeanos und Tethys, und zugleich als segnender Lokaldämon, z. B. als Acheloos, hinzugetreten sei; nach Platons Bericht auch Helios, vielleicht noch andere Naturgottheiten, liegt in der Reihe dieser Vorstellungen. Wenn nun Herodot berichtet, daß nach geraumer Zeit, also nachdem jene Zustände für sich bestanden hatten, den Pelasgern der Name der andern Götter aus Aegypten bekannt geworden sei: so wird, wer sich erinnert, wie enge im ganzen Alterthume die Namen der Götter mit der Persönlichkeit derselben verbunden sind, hier nicht die auch grammatisch unzulässige Erklärung unterlegen, als seien bloß ägyptische Namen den altpelasgischen Göttern verliehen worden, — wie könnte sonst von Namen der „andern" Götter die Rede sein? — sondern die Benennungen, wie die Begriffe waren neu und aus der Fremde her gekommen. Müssen wir ferner voraussetzen, daß Herodot den Charakter jener autochthonisch-pelasgischen Gottheiten, der Götter der ersten Epoche, gar wohl gekannt habe; so gewinnt selbst die unwillkührlich prägnante Bezeichnung der „andern Götter" noch einen bestimmtern Sinn: es waren diese andern, eingewanderten nicht bloß elementare, es waren persönliche, mithin auch in bestimmten Bildern und in eigenthümlichem Kultus zu verehrende Gottheiten; Dionysos, den er anführt, ist ein Beispiel davon. Mit diesem scheint er nämlich auf eine andere ausländische Quelle eingewanderter Gottesverehrung hinzuweisen, auf die asiatisch-phönicische, in-

dem er kurz vorher (II. 49. fin.) angegeben hatte, daß die frühesten bacchischen Orgien in Griechenland von den Phöniciern eingeführt seien, welche sich mit dem Tyrier Kadmus in Böotien niedergelassen; und sogleich darauf (c. 50.) setzt er hinzu, um sein eigenes Zeugniß von dem Einflusse ägyptischer Einwanderung zu beschränken, daß manche Gottheiten, Poseidon, Hera, Hestia, Themis, die Charitinnen gar nicht ägyptischen Ursprungs seien; eine Notiz, die in einen andern Zusammenhang aufgenommen, wichtig werden dürfte.

35. Damit wäre nun so authentisch, als dies überhaupt in so weitentlegenen Dingen möglich ist, der Gegensatz einer Naturreligion und eines eingewanderten Kultus in seinen Hauptunterscheidungen für Griechenland erwiesen. Die spätere mythologische Religion kommt über die ältere, sie erweiternd und vollendend, weil jenes unbestimmte Naturgefühl deutend und fixirend: der bestimmte, ausgebildete Kultus beginnt. Zugleich aber schließt sich dies Faktum einer neuen Religionsgründung fast überall an den Mittelpunkt einer historischen Begebenheit, einer Person an, welche den Kultus einführt. So in Griechenland der ausgebildete, mythologisch gewordene Naturdienst an Orpheus; so wurde in Persien und Medien erst durch Zoroaster der neue physisch-ethische Dienst der Magier eingeführt; so ist in Indien der frühen Entartung und dem Vergessen der ältern Religion der Kultus des Buddha ordnend entgegengetreten. Und so wird es der Natur der Sache zufolge überall sich finden, wenn man dem historischen Ursprung eines Kultus näher zu dringen vermag. In Betreff dieser letztern, eigentlich ausgebildeten Religionen erneuern wir daher die Frage, ob auch sie lediglich als Produkt anzusehen seien einer unwillkührlichen, durch äußere Phänomene zwar geweckten, oder durch ein unentwickeltes halbmetaphysisches Denken in Thätigkeit gesetzten, durchaus aber einem wachenden Traume vergleichbaren Phantasiethätigkeit, bei welcher gleichfalls, wie im Traume, an die Realität des unwillkührlich Hervorgebildeten geglaubt wird? Man könnte um so weniger Anstand nehmen, diese Erklärung

für völlig genügend zu halten, als man neuerdings aufmerksamer als früher geworden ist auf die plastische Kraft visionärer, und doch durchaus im subjektiv Bedeutungslosen bleibender Phantasie. Es wird deßhalb nöthig sein, den allgemeinen Charakter der letztgenannten Kulten etwas näher ins Auge zu fassen.

36. Gehn wir von einer historischen Vergleichung dieser Religionen unter einander aus, so möchte man sich wohl in dem Ergebniß vereinigen, daß in ihren wildverwachsenen mythologischen Trümmern, welche uns doch großentheils allein nur übrig geblieben sind, zwar eine übereinstimmende Grundstruktur erkennbar ist, welche dennoch nicht entschieden und durchgreifend genug hervortritt, um sie, wie man von manchen Seiten wenigstens diese Züge der Uebereinstimmung deutete, ohne Zwang und Willkühr aus einer einzigen historischen Quelle, aus einer Urreligion der ältesten Menschheit herzuleiten. Vielmehr glauben auch wir an dem Gesammtresultate neuerer Forschung über diesen Punkt festhalten zu müssen, daß ein solches Ursystem ältester Religion in den frühesten Zeiten der Menschheit anzunehmen, völlig unhistorisch sei; warum auch unphilosophisch nach unserer Meinung, darüber haben wir uns summarisch, aber für den gegenwärtigen Zweck hinreichend motivirt, schon früher ausgesprochen. *)

37. Demungeachtet stehen wir an, damit nun sogleich, wie dies gewöhnlich geschieht, zur entgegengesetzten Folgerung überzugehen, daß die historischen Religionen somit bloß aus der Thätigkeit jenes angebornen Gottesbewußtseins — übrigens, wie schon gezeigt, eines sehr schwankenden und unklaren Begriffes, — oder aus phantastisch aufgeschmückten Philosophemen über die Naturkräfte, über die gesetzliche Wiederkehr des Sternenlaufs oder ähnlicher Erscheinungen der Lokalumgebung herzuleiten seien. Wie weit darin die sich selbst überlassene religionsbildende Menschheit gelangt sein würde,

*) Zeitschrift für Philosophie Bd. I. H. I. S. 21. ff.

davon dienen als schlagendes Beispiel die religiösen Vorstellungen der sogenannten Naturvölker oder, nach dem Erlöschen ihres religiösen Lebens, der dahin wieder zurückgesunkenen Nationen, wie in Indien und im nordöstlichen Asien. Diese haben es nur bis zu einem dumpfen Fetischdienst oder einem fast vollkommen gottverlassenen, furchtbar wilden oder kindisch spielenden Aberglauben gebracht. Solche Wildlinge und Absenker eines in sich verlorenen „Abhängigkeitsgefühles" überhaupt in Eine Linie zu stellen mit den mythologischen Religionen, oder sie gar zu nothwendigen Vorstufen der letztern und somit endlich auch des Christenthums zu machen; worin sich freilich der erste Versuch, die Mythologie philosophisch zu begreifen, verfangen hat, — dieser Versuch kann, auch nach bloß historischer Auffassung beurtheilt, kaum vom Vorwurfe der Gewaltsamkeit freigesprochen werden.

38. Bekanntlich sind die alten Mythologieen vorzugsweise von kosmogonischer, nicht theologischer Bedeutung; die Kosmogonie ist in ihnen zur Theogonie erhoben, und hierin eigentlich scheint ihr polytheistisches Princip zu liegen. Sie lehren eine Reihe von innerweltlichen Manifestationen des Göttlichen, welches die chaotischen Anfänge der Welt, die Verworrenheit und Kämpfe der Kräfte allmählich zu Licht und Ordnung erhebt; die Feier der Anfänge menschlicher Kultur durch Göttersatzung vollendet das mythologische Gemälde. Das Uebereinstimmende der vorderasiatischen wie hellenischen Kosmo-Theogonieen, trotz vieler Abweichung im Einzelnen, im Wesentlichen auch der ägyptischen Mythologie, trifft in der unverkennbar durchgreifenden Grundansicht zusammen: daß das Chaos, das Unvollkommene, Wüste, Elementare der Anfang der Dinge sei, daß erst allmählich, nach Widerstand und mit wiederkehrender Besiegung der unteren lebensfeindlichen (den höhern Gott tödtenden) Gewalten, die Ordnung und Schönheit der Welt in fester Sicherheit herausgestellt und unter den Schutz geistiger Götter gegeben sei. Während nun dies Religionsprincip wenigstens in der ägyptischen, den vorderasiatischen und der grie-

chischen Mythologie seine Ausbildung gefunden, — (in die indische und vielleicht auch die persische Religion möchten noch weiter zurückgreifende Elemente hineinspielen) — ist ihnen gemeinsam die Kunde einer vorweltlichen, uranfänglichen Einheit und Geistigkeit Gottes verschlossen geblieben. Daß diese zu lehren, den Mysterien oder einem geheimen Priesterglauben (z. B. in Aegypten) vorbehalten geblieben sei, dies läßt sich schwerlich auch nur zur Wahrscheinlichkeit erheben: der Begriff einer solchen Einheit lag überhaupt dem gesammten heidnischen Alterthum zu fern. Wohl aber mag es, der Vereinzelung des Volksglaubens gegenüber, Sache der Mysterien gewesen sein, die hindurchgreifende innerweltliche Einheit des Göttlichen und den Zusammenhang der Götterpersonifikationen in einer gemeinsamen Totalität im Gedächtniß zu erhalten.

39. In der Reihe dieser alten Religionen hat man nun neuerdings übereinstimmend und mit Recht auf die Schönheit, Tiefe und Vollendung der griechischen Mythologie hingewiesen; ja wir möchten sie das freundlich versöhnende christliche Princip in dem Heidenthume nennen. Sie hat die chaotischen oder elementaren Naturmächte, welche ihren eigenen Anfang und die übrige heidnische Mythologie fast ausschließend beherrschten, siegreich in sich zurückgedrängt und der geistigen, menschenähnlichen Götterwelt Platz gemacht. Zugleich wäre sie aber auch als die vollständigste und entwickelteste Ausführung jener Götterordnungen zum Schlüssel der ältern asiatischen und ägyptischen Mythen zu machen, während man bisher fast immer den umgekehrten Weg einschlagend, das Entwickeltere, Bewußtere aus dem Unentwickelten, Formlosen hat erklären wollen. Hier aber eben, in der griechischen Mythologie tritt der Sinn des gesammten ethnischen Glaubens, die absolute Schranke, in die er eingeschlossen war, fast unwidersprechlich zu Tage. Die ersten Götter sind hier die unvollkommensten, die Urelemente, die Nacht, als der Mutterschoß aller Dinge; daraus entwickeln sich erst in wiederkehrenden Kämpfen und Weltumbildungen die persönlichern Mächte. Die Einheit des höchsten Gottes, welche

hindurchschimmert, ist vielmehr eine künftige, als eine uranfängliche: der höchste Gott ist der letzte, schließende in der Reihe, in dem Alles vollbracht ist. Die jüngern Götter haben die ältern, nur in geistigerer Gestalt, wiedergeboren; daher diese als die heiligen und geheimnißvollen Anfänge der Dinge dennoch mit besonderer Scheu von den Griechen verehrt werden konnten: der Styx, die Nacht, die Eumeniden, Töchter der Nacht; weniger jedoch in einem vereinzelten, besonders ausgebildeten Kultus, als im allgemein verbreiteten, ahnungsvollen Bewußtsein einer geheimnißvollen Gegenwart derselben.

40. Es ist gewiß nicht zu übersehen, daß diese theogonische Grundansicht eine völlig richtige und wahre Vorstellung von der Weltgestaltung enthalte, sofern wir in ihr den Charakter des gegenwärtigen Aeons, der jetzt verlaufenden Weltzeit finden wollen. Wirklich ist erst mit dem Hervortreten des Menschen die gegenwärtige Weltepoche vollendet und Dauer und Harmonie in sie gebracht, die tumultuarisch zerstörenden Kräfte der Urzeit zurückgedrängt worden. Die Personifikation dieses Princips, mit dem die Schöpfung sich ordnet und abschließt, des menschlich-göttlichen Geistes, im hellenischen Bewußtsein ist Zeus — nämlich der Zeus der ausgebildeten Mythe, nicht der bodonäische des altpelasgischen Glaubens, — der letzte und höchste der Götter, damit aber auch der Eine und allumfassende, „der Anfang, die Mitte und das Ende aller Dinge." (Orpheus apud Platon. de Legg. IV. p. 715. D., verglichen mit den Orphicis ed. Hermann p. 457. und was Lobeck im Aglaoph. p. 523. 29. ff. darüber zusammengestellt hat.) „Denn," wie es von ihm heißt in einer oft wiederholten Mythe, welche die Alten auf Orphisches zurückführten, und die, von wie spätem Alter auch die Verse sein mögen, in denen sie enthalten ist, dennoch nur eine weitere Ausführung jener ganzen mythologischen Grundvorstellung enthält, — „denn berathen von der Nacht und vom Kronos, verschlingt er die Welt, um sie wieder an's fröhliche Licht zu gebären, Gewaltiges vollbringend." (Orphic. apud Lobeck. Aglaoph.

p. 519. 55. 523. etc. — Man vergleiche überhaupt die von Brandis, Handb. der Gesch. der Griechisch-Röm. Phil. 1. Bd. S. 53. ff. zusammengestellten mythischen Kosmogonieen, um sich zu überzeugen, daß „die Annahme allmählich fortschreitender Entwicklung des schaffenden Princips zugleich mit dem Geschaffenen“, ausdrücklich noch bestätigt durch das Zeugniß des Aristoteles, Metaph. N. 4. p. 1091. 33., die durchgreifend älteste Vorstellungsweise und der Schlüssel zur ganzen griechischen Theogonie sei. S. Brandis a. a. O. S. 69.).

41. Dieser Zeus nun, nachdem er das äußere Universum getheilt und geordnet, den Göttern seines Geschlechts ihre Ehrenämter (γέρατα) verliehen, erzeugt mit der Themis die sittlich bändigenden Gewalten des menschlichen Lebens, Eunomia, Dike, Eirene und die Moiren, mit der Eurynome die Charitinnen, mit Mnemosyne die Musen (daher recht eigentliche hellenische Gottheiten, vergl. 33. am Ende); endlich bringt er, nachdem er die Metis verschlungen, aus seinem Haupte Athene, die eigentliche Repräsentantin des ausgebildeten Hellenismus hervor (Hesiod. Theog. 901. 886. 924.); während im Herakles die selbstständige Erhebung des thatkräftigen Menschen zum Göttlichen, die selbsterrungene, sich mit dem Ursprunge Eins machende Mensch-Gottheit — ein Vorspiel auf den in umgekehrter Ordnung herabkommenden Gott-Menschen — gefeiert wird. — Zeus und seine Götterdynastie sind daher nicht sowohl Weltkräfte, als das menschlich Intelligente und Weltordnende des Daseins in göttlicher Vorbildlichkeit; daher auch alle sittlich menschlichen Institute, wie Staat, Gastfreundschaft, Recht, Gesetze in ihm ihren Stifter und Schutzherrn hatten, und in der freiern Ausbildung bei Homer und den spätern Dichtern alle ihre Götter einen völlig menschenähnlichen Charakter gewinnen konnten, ohne daß der ursprünglichen Heiligkeit ihres Begriffs Eintrag geschehen wäre. *) In diesem heitern Lichte einer nahen, men-

*) Ließe sich nicht hierauf, auf diese Vermenschlichung der Götter, auf dieses Eintauchen derselben in den hellenischen Geist, wie

schenverwandten Gegenwart der Götter wurzelt der eigentlich hellenische Geist; nur so konnte eine Religion der Schönheit, Kunst, ja, was nicht der geringste Vorzug ihrer Religion, eine völlig freigelassene Philosophie entstehen. Der Dienst der ältern, an sich geheimnißvollern, der damaligen Kultur ferner liegenden Götter hatte sich in die Eleusinien, die in Hellas am Allgemeinsten anerkannten Mysterien, zurückgezogen. Hier feierte man nicht Zeus oder Athene oder Apollon, sondern Demeter und Persephone, und Dionysos, den gemeinsamen Gott der Ober- und Unterwelt. — Und so scheint es uns völlig unhellenisch, ja ganz unantik zu sein, Zeus, oder irgend eine andere Personifikation in der Götterreihe dieser Religionen, mit Jehova zu vergleichen, oder vollends unsere theistischen Vorstellungen eines Weltschöpfers von Anfang da hinein zu bringen. Er ist, wie eigentlich alle intelligenten Principe der Weltbildung bei den Alten, lediglich Demiurgos, Weltordner und Bildner der ihm vorausgehenden und von ihm bezwungenen, nicht erschaffenen Weltkräfte. Diese Vorstellung erstreckt sich sogar noch in die Entwicklung der griechischen Philosophie hinein, und blickt selbst in Platons Timäus, in seinen mythischen Vorstellungen vom Demiurgen deutlich hindurch. Ja man könnte

---

sehr dies auch Platon an den alten Dichtern verwerflich finden mochte, der Sinn der bekannten, vielgedeuteten Stelle Herodots (II. 53.) zurückführen: „Homer und Hesiod habe den Griechen ihre Mythologie gebildet"? Noch dazu mit dem bestimmten Nebensinne, daß beide Dichter die schwankenden und durcheinanderlaufenden Mythen in Zusammenhang gebracht und so für das Bewußtsein ihres Volkes fixirt hätten. Wenn aber Herodot hinzufügt: „Die, welche vor diesen gesetzt würden, schienen ihm Spätere zu sein", — womit er nur Orpheus, oder da dieser selbst nur mythische Person ist, auf Orpheus bezogene Göttervorstellungen meinen kann, — so bezeugt er, dies als seine Meinung hervorhebend, indirekt dadurch doch das Gegentheil, daß nämlich die traditionelle Meinung jenen damals als den ältern bezeichnete.

die Lücke und das Ungenügende auch des dialektischen Theils seiner Philosophie darauf zurückführen, daß er sogar philosophisch jene dualistischen Vorstellungen von einem Andern, den weltschöpferischen Ideen gegenüber, einem vorauszusetzenden Werkzeuglichen, dem die Ideen sich einbilden, nie völlig klar und evident zu beseitigen vermochte. Erst in Aristoteles halten wir dies Princip für gänzlich besiegt und aufgehoben.

42. Möchte nun hierin das Princip fast der gesammten ethnischen Religionen begriffen sein, so läßt sich auch ein durchgreifender Gegensatz zwischen ihnen und der mosaischen Religion kaum in Abrede stellen, wobei jedoch beide Principe nicht gerade bloß wie das Wahre und Falsche, oder das Höhere und Niedere, sondern mehr wie sich gegenseitig ausschließende, aber entsprechende Hälften zu einander sich verhalten. Nur in Eine Reihe, in ein dialektisches Verhältniß von auseinander hervorgehenden Stufen, wie dies versucht worden, lassen beide sich nicht bringen. Jedes derselben vielmehr enthält das, was dem andern fehlt, und durch dessen Zusammentreten und höher vermitteltes Einswerden erst die ganze göttliche Oekonomie und Weltordnung aufgeschlossen wird. Das Christenthum, worin dies geschehen, ist daher nicht nur der Beschluß und Vollender des jüdischen Kultus, sondern ebenso der Schlüssel und Deuter des heidnischen Polytheismus: wobei es höchst merkwürdig ist zu sehen, wie es selbst noch innerhalb seiner gegenwärtig herrschenden Auffassungsweisen entweder mit dem zum deistisch jüdischen Princip sich hinneigenden Rationalismus, oder mit der pantheistisch heidnischen Denkweise eines Vergötterns des Natürlichen und des menschlich Geistigen zu kämpfen hat.

43. Beinahe dem ganzen Heidenthume (auch in seinen Mysterien, wenn man wenigstens über die historischen Angaben nicht hinausgehen will) — von den zweifelhaften Ausnahmen nachher, — fehlte die scharf und bestimmt ausgesprochene Einsicht der geistigen Einheit Gottes am Anfange der Welt, einer Urheberschaft alles Himmlischen und Irdischen durch den freien, uranfänglichen Willen, in dessen einfachem Gedanken,

daher auch in der Bildlosigkeit Gottes (d. h. in dem Erhobensein über die unvermeidliche Symbolik der innerweltlichen Manifestationen Gottes, aus welcher der Polytheismus erwuchs; vergl. 33.) die Religion des Judenthums beschlossen war, welche deßhalb, überwiegend deistisch, den Gegensatz zwischen Gott und Welt, die Rein- und Heilighaltung Gottes von jedem Einswerden mit dem Kreatürlichen bewahren mußte. Daher tritt im jüdischen Kultus und Glauben die Vorstellung, einerseits von der Willkühr und Allmacht, von dem Eifer und Zorn Gottes gegen die Kreatur, da sie das ihm selbst Aeußerliche ist, andrerseits von der Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit der weltlichen Dinge ihm gegenüber auf das Stärkste und als das eigentliche Grundgefühl hervor. Daher auch das stete Schwanken des jüdischen Glaubens, der im Volke fast beständig auf dem Sprunge war, in den allgemein herrschenden Glauben der alten Welt, in Anbetung eines innerweltlich Göttlichen umzuschlagen.

44. Dem religiösen Bewußtsein des indischen Volkes scheint dagegen der Gedanke eines uranfänglichen Geistes Gottes allerdings auch nicht fremd geblieben zu sein: bekanntlich finden sich in den Vedas die tiefsten und spekulativsten Bezeichnungen des weltschöpferischen Denkens, das Alles hervorgebracht: (bei Colebrooke in den Asiatic. Research. T. VIII. p. 421., und Fr. Bopp über das Conjugationsystem der Sanskritsprache u. s. w. Frankf. 1816. S. 301.). Die Rede (vâch) des Brahma, heißt es, der zum Aussprechen gebrachte Gedanke habe alle Dinge erzeugt, wie im Zend der Honover; überhaupt ist das Denken, Sinnen, die innere Selbstbetrachtung in ächt indischer Weise die Grundvorstellung, um sich den höchsten Ursprung der Welt zu deuten: die unzählbaren Weltentwicklungen und Zerstörungen sind nur das Spiel dieses göttlichen Gedankengestaltens in sich selbst (Manu 1, 80. bei Fr. Schlegel Weish. u. Sprache der Indier S. 283.). Aber eben darum zerfließt dies Princip in eine weiche, unterschiedlose Immanenz des göttlichen Wesens in der Welt. Göttli-

ches und Kreatürliches ist nicht nur nicht gesondert, sondern jede Incarnation ist selbst gleich viel werth, und in denselben Rang zu stellen. Was daher die schöpferische „Rede" des Brahma, selbst personificirt als Göttin, als höchste Weisheit und Urheberinn aller Wissenschaft, aus sich hervorbringt, ist abermals nur Brahma, aber als Männliches, als Brahman. (Colebr. l. c. p. 403. Man vergleiche auch die aus Poliers Mythologie des Indes entlehnte Kosmogonie bei Creuzer Symbolik u. Myth. 3te Ausg. 404—8., die, ohne über Alter und die Authenticität ihrer Auffassung zu entscheiden, darin wenigstens den vielen andern Schöpfungsgeschichten in den Vedas und Puranas gleicht, daß es auch hier die Insichtheilung des uranfänglichen Wesens durch Selbstbetrachtung ist, wodurch die Welt erzeugt wird; die daher nicht eigentlich real, gewollt, sondern das Imaginative Gottes ist. Die indische Lehre ist „Akosmismus".)

45. Kommt dazu nun noch, daß die drei Grundkräfte des Einen Gottes, Brahman, Siva und Vishnu, im Verlaufe indischer Mythologie sich zu hinter einander auftretenden völlig gesonderten Gottheiten, sogar mit einem feindlich gegen einander gerichteten Kultus umwandelten, daß sich mit ihnen Elementendienst verband, oder nach anderer Deutung, daß sie wenigstens in solchen ausarteten *): so scheint bis jetzt dahingestellt bleiben zu müssen, ob in der That jener Glaube an die Einheit Gottes der ältere gewesen, welcher durch die Partikularkulten später nur zurückgedrängt worden, oder ob er nicht selbst einer der vielen sei, die nach einander dort aufgetaucht sind, und sich nur neben denselben erhalten habe. (Für Letzteres spricht das Bekenntniß Colebrooke's „des in indischen Studien ergrauten", wie Bohlen sagt: „daß der Monotheismus schon in den Lehren der Vedas klar ausgesprochen,

---

*) S. die Darstellung dieser aufeinanderfolgenden Kulten in ihren verschiedenen Metamorphosen bei P. von Bohlen „das alte Indien" (1830.) Bd. I. S. 137—51.

obwohl von Polylatrie nicht genau geschieden sei, daß er aber immer mehr hervortrete in den folgenden Schriften der Nation, die sich demnach mit Recht auf die Einheit Gottes als Lehre ihrer Religionsbücher berufe." A. a. O. S. 153.). Wir können hier keine wesentlich andere Gotteseinheit erkennen, als wie sie auch in den andern Religionen des Heidenthums gefunden wird, denen das Bewußtsein eines gemeinsamen Ursprungs aller Götter, einer gemeinschaftlichen Götterabstammung nicht fremd war. Das Princip, worauf hier die Einheit in ihrem Verhältnisse zum Mannigfaltigen gestützt ist, die stete Absonderung des Vielen aus dem Einen, ist zu schwach und ohnmächtig, um nicht in eine wirkliche Geschiedenheit, ja in die kleinlichste Partikularität auseinanderzufahren, wie die endlos willkührlichen Incarnationen zeigen, die doch zugleich nicht selten, so verwirrend ist Göttliches und Menschliches in einander geschoben, als Büßungen der Götter selber gefaßt wurden. (Ja nach der vorhin aus Polier angeführten kosmogonischen Mythe bedarf der weltschaffende Birmah (Brahma) selbst der reinigenden Buße und Beschaulichkeit hundert Götterjahre hindurch, um dadurch die Schöpferkraft zu empfangen: Creuzer a. a. O. S. 406.).

46. Diese Gottes-Einheit ist mithin die völlig pantheistische, unterschiedlos verschwimmend im Weltlichen, ohne sich zugleich zu den geistigen Göttern und Persönlichkeiten, wie sie Griechenland hatte, hinaufzuläutern; nicht die deistische des Mosaismus, der solcher Härte und Wegwerfung gegen die Kreatur in der ersten Epoche des religiösen Bewußtseins dieses Volkes in gewissem Sinne bedurfte, um die rechte Einheit und Bildlosigkeit Gottes gleichfalls nicht zu verlieren oder ungeschwächt zu erhalten. Wenn daher auch wirklich bewiesen werden könnte, daß der reinere Kultus der Einheit, des Brahma, der ursprüngliche gewesen, daß die spätern bloße Entartungen desselben sind; wenn unter dieser Voraussetzung daher in der indischen Religion sich der Versuch zeigen würde, das alttestamentliche und ethnische Princip zugleich, die ganze Totalität der

vorchristlichen Religionen zu einer Einheit zu verknüpfen und in Gemeinschaft auszubilden: so sehen wir diesen Versuch vielmehr gänzlich mißlungen. Jene Einheit bewährt sich nicht nur als zu kraftlos, um im Volksbewußtsein das alle seine Manifestationen Bindende und Beherrschende zu bleiben, sondern indem sie sich mit allen ihren Incarnationen in eine Reihe stellt, indem sich solchergestalt selbst der Elementendienst des Feuers, Wassers, der Luft neben ihr Platz machen kann: ist eine völlige Desorientirung, ein unentwirrbarer Irrthum die Folge jener ursprünglichen Profanation, welche nur in eine gänzliche Vereinzelung der widersprechendsten Kulten, wie wir sie jetzt in Indien erblicken, in eine allgemeine Unsicherheit des religiösen Bewußtseins, das heißt, mythisch ausgedrückt: in den Glauben an eine endliche Zerstörung und allgemeine Auflösung des Weltalls sammt seinen Göttern, auslaufen konnte *). Daher liegt in der indischen Religion etwas Täuschendes, Irreführendes, welches die völlig entgegengesetzten Urtheile über ihre Bedeutung, wie sie noch jetzt gefällt werden, vollständig erklärt. Mit dem Glanze der zauberhaften Maya, welche in ihr göttlich verehrt und verherrlicht wird, lockt sie selber durch einzelne Züge der tiefsten Wahrheit an; und sie liegen wirklich in ihr als Urkunden denkwürdiger alter Einsicht, aber trümmerhaft, ohne Folge und verschoben, und in ihrer weitern Ausspinnung oder Umhüllung die tiefer dringende Erkenntniß, wie das Gefühl für Schönheit und sinnvolle Bedeutsamkeit durchaus abstoßend.

47. Ob es sich mit der Lehre des Parsismus trotz des hohen ethischen Geistes, der sie durchdringt, in jenem Betracht anders verhalte, möchte nach dem Stande der Forschungen darüber für jetzt wohl noch unentschieden bleiben müssen. E. Burnouf wenigstens, gegenwärtig wohl der erste Quellenkundige in diesem Theile orientalischer Litteratur, bemerkt, daß, wenn wir das Religionssystem des Zendavesta noch in seiner Vollständigkeit besäßen, es sich in dieser Ganzheit bei den

---

*) Vergl. die Stellen bei Bohlen a. a. O. S. 180.

Indiern wiederfinden müßte, mit den einzigen Abweichungen, welche aus der ohne Zweifel sehr alten Trennung beider Völkerstämme hervorgegangen seien *). Was ist es nun aber, das uns über die uranfängliche göttliche Einheit in diesem Religionssysteme berichtet wird? Bei dem, was die alten Zeugnisse der Griechen und in Uebereinstimmung damit die Zendbücher wirklich enthalten, tritt recht klar hervor, wie gezwungen jede Erklärung wird, wenn man in diesem ersten Principe, wie fast durchgängig geschieht, zugleich das höchste und vollkommenste Wesen, kurz einen Gott im monotheistischen Sinne wiederfinden will. Die Zendbücher nennen dies Erste bekanntlich Zeruane akerene, „Zeit ohne Gränzen", und wiewohl die gemeinsame Beziehung auf dies Erste, und zugleich Allgemeine oder Allumfassende überall hindurchblickt, so wird doch, soweit wir uns über diesen Umstand haben unterrichten können, der allein schon uns entscheidend dünken würde bei dieser Frage, in den zahlreichen liturgischen Formeln und Anrufungen, aus denen das Buch Izeschne (oder Yaçna in der Zendsprache) besteht, diesem, wie einem besondern göttlichen Wesen, nie eine eigentliche Anrufung zu Theil: unerklärlich, wenn es in der That der höchste, mächtigste Gott gewesen wäre; vollkommen erklärt und sogar folgerichtig, sofern es in der That ein besonderes Wesen gar nicht ist, sondern der gemeinsame, allbefassende, damit aber jeder Besonderung in Wahrheit vorauszusetzende Grund.

48. Deßhalb können wir die bisher, so viel wir wissen, fast allgemeine Meinung nicht theilen, in diesem Wesen den „Schöpfer" der Welt, den Zeuger des Ormuzd und Ahriman zu sehen. Kleuker (im Anhang zum Zendavesta Bd. I. Th.

*) S. Commentaire sur le Yaçna par Eugène Burnouf, Paris 1833. S. 368. und dazu die Mittheilung desselben an Fr. Creuzer über das Verhältniß indischer und persischer Religion zu einander, aber auch über das Ungewisse der in diesen Studien bisher gefundenen Resultate; in des Letztern Symbolik Th. I. S. 305.

2. S. 287.) vermuthet, daß jene (hier vorausgesetzte) höchste Einheit Gottes eine Religionsidee gewesen sei, die man ihrer Natur nach nur habe den Gebildetern mittheilen können, daher von ihr in den für das Volk bestimmten Liturgieen Nichts mittheilbar gewesen sei: die Vermuthung eines Geheimdienstes, den in dieser Richtung der persischen Religion anzunehmen ganz unhistorisch ist. Die Mithrasweihen haben einen andern, ganz davon verschiedenen, sehr bestimmten Inhalt. „Durch Zeruane akerene", heißt es, (im Zendavesta bei Kleuker S. 376.) „ist die Wurzel der Dinge gegeben." Hierin liegt Nichts, was an einen Schöpfer erinnerte. Das Schöpferische vielmehr ist das Wort, das Aussprechen, aussprechende Sondern jener Alles in sich enthaltenden Wurzel; — „dieses gute Wort aber ist Ormuzd" (Z. Avest. Th. I. S. 4. 5.). Dennoch ist dieser wiederum aus der Mischung des Urfeuers und Urwassers hervorgekommen (Ibid.); nach der durchaus wiederkehrenden Vorstellung aller ältern Religionen, daß das schöpferische Princip doch selbst wiederum ein Hervorgebrachtes, Gewordenes ist, während sie in der Frage nach dem Ersten und Ursprünglichen, bei dem Begriffe einer so oder anders gedachten, den Keim alles Mannigfaltigen als Vorausgegebenes in sich enthaltenden „Wurzel der Dinge", Nacht, Chaos, Weltenei u. s. w. als der frühesten oder unmittelbarsten Fakticität, stehen blieben. — Mit diesen urkundlichen Aeußerungen der Zendbücher über das Erste der Dinge stimmt nun völlig und zwanglos überein, was die Alten von der Magierlehre berichten. Des Aristoteles Zeugniß (Metaph. XIV. 4.): die Magier hätten als Erstes das allerzeugende Beste gesetzt (τὸ πρῶτον γεννῆσαν ἄριστον); enthält das völlig Richtige, daß das erste Princip, oder vielmehr das Princip (πρῶτον γεννῆσαν) schlechthin, das Urgute gewesen sei in der Religion der Magier, während das „Erste" hier als im Gegensatze eines zweiten und sonstigen Princips gesprochen zu nehmen, demnach irgend einen Beweis für die früher angegebene Vorstellung darin zu finden, daß das Erste der Zahl nach auch das Höchste,

das Urgute gewesen sei, der ganze Zusammenhang der Aristotelischen Stelle verbietet.

49. Noch direkter hebt solche Erklärungsweise das Zeugniß des Rhodiers Eudemos, Schülers des Aristoteles, auf, der in der bekannten Stelle (apud Damasc. de principp. c. 125. p. 384. ed. Kopp.) sich so vernehmen läßt: „Von den Magiern nennen die Einen den Raum, die Andern die Zeit die denkbare Gesammtheit und das (noch) Geeinigte (*τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον*). Aus diesen sei abgeschieden worden (*διακριθῆναι*, in Trennung hervorgetreten) der gute Gott und der böse Dämon, oder wie Einige sagen, das Licht und die Finsterniß vor diesen. Daher auch diese Letztern die aus der ungeschiedenen Natur hervortretende Reihe der Principien (*συστοιχίαν τῶν κρειττόνων*) zu einer doppelten, (entgegengesetzten) machen; jene führe Oromasdes, diese Areimanios." Dieser merkwürdige Bericht, der vollständigste und älteste wenigstens über das ausgebildete System des Magismus, läßt nun unsers Erachtens über die Frage nach der Beschaffenheit des ersten Principes kaum einen Zweifel übrig: deutlicher kann man die bloß potentielle Natur jenes Anfangs nicht ausdrücken, als wenn man ihr Wesen durch Raum oder durch Zeit, die allbefassenden Grundformen alles Seienden und Gewordenen bezeichnen zu müssen glaubt, in welchen mithin ursprünglich Alles ist, aber nur der Möglichkeit nach. Raum heißt dies Erste, als selbst nur die noch gestaltungslose Leere, deren auch die mosaische Urkunde (Genes. 1, 2.) gedenkt, nicht aber sie als den Anfang, als das Ursprüngliche setzend; es ist die Oede des Weltraums, der „dunkle Nebel", als Anfangsprincip der phönicischen Kosmogonien *), die Leere, in welcher auch nach den Vedas Birmah, über den Urwassern auf dem Lotosblatt schwimmend, vor der Schöpfung hundert Götterjahre

*) „Die Sidonier", sagt derselbe Eudemos bei Damascius (de principp. p. 385.), „setzen als den Anfang Allem voraus die Zeit und den Lebenstrieb (*πόθον*) und den Nebel."

Endlich die weitern Zusammenstellungen von Creuzer, S. 291 ff. *).

---

*) Bekanntlich ist die Grundauffassung, auf welcher wir hier wenigstens in Betreff der meisten ethnischen Religionen fußen, daß das erste Princip in ihnen das Allgemeinste und Unentwickeltste, der vollkommenste Gott erst der spätere, aus Ueberwindung jener Anfänge hervorgegangene sei, zuerst durch Schellings Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake geltend gemacht worden. Mochte man auch anstehen, sich zu den speciellen Folgerungen und einzelnen Resultaten jenes Werks zu bekennen, mochte überhaupt die dort versuchte Auslegung samothrakischer Geheimlehren zu hypothetisch erscheinen, um zu einem „Schlüssel" für die Religion des Alterthums zu dienen, der in diesem Betreff weit deutlicher und unwidersprechlicher in dem übereinstimmenden Charakter der zahlreichen griechischen Kosmogonieen uns enthalten scheint: so konnte es doch Verwunderung erregen, wie dieser tiefe und sichere Blick in die Eigenthümlichkeit der heidnischen Religionen nicht schon längst dauernden Einfluß auf die Behandlung der alten Mythologie gewonnen hat. Schellingen selbst lag diese Auffassung verwandtschaftlich näher in seiner eigenen Lehre von einem dunkeln Grunde, einem noch bewußtlosen, blindwirkenden Willen in Gott, dessen Schöpfungsdrang erst durch das Hervortreten der Intelligenz in ihm entschieden und besänftigt wird. Es ist in diesem spekulativen Princip selbst das Geistigste und Tiefste des Heidenthums ausgesprochen, welches jedoch außer sich noch eines weitern Zurückgreifens, eines tiefer reichenden Anfangs bedarf, um an sich selber Wahrheit zu erhalten. Diesen Anfang finden wir, wie schon gesagt, ebenso gesondert im Judenthum ausgesprochen, welches in seiner Abgeschlossenheit nicht minder einseitig erscheint, als das heidnische Princip für sich. Beide daher in ihrem Gegensatze und Zusammenhange erklären und ergänzen sich erst. Der tiefe und richtige Blick, mit welchem Creuzer (Symb. S. 313. Not.) diesen Gegensatz bezeichnet, kommt völlig auf die hier angedeutete Vorstellung zurück; nur scheint, wenn man diese Bemerkung Creuzers in ihrer vollen Konsequenz nimmt, damit zugleich das fernere Zugeständniß nicht abzulehnen, daß demzufolge in den heidnischen Religionen der erste Gott eben nicht

51. Fassen wir alles Bisherige zusammen, so ergiebt sich, daß der Begriff eines überweltlichen Geistes, mithin einer bildlosen Einheit desselben den gesammten ethnischen Religionen fremd geblieben sei, und daß eben dies mit seinen durchgreifenden Konsequenzen ihren wesentlichen und übereinstimmenden Charakter ausmacht. Dagegen war auch dem heidnischen Alterthume mit mehr oder minder Reinheit und geistiger Auffassung der Blick geöffnet in die Gegenwart eines guten, herstellenden, gnadenreichen Princips innerhalb der Welt, das, wenn es sich auch nur stufenweise, unter Widerstand und scheinbarem Erliegen zu offenbaren vermöge (die Natursymbole von dem Kampfe der Sonne mit den feindlichen Mächten in ihrem Jahreslaufe erhielten fast überall erweislich zugleich einen höhern geistigen Sinn); — einstmals doch völlig siegen und zur Herrschaft gelangen werde. Der Gedanke einer bessern Zukunft, der wenigstens zum Theil auch als Wiederherstellung des alten ursprünglichen Weltzustandes gefaßt wurde, leuchtet beinah in allen Mythologieen, als hoffnungsreicher, bestätigender, sie selber kräftigender und Dauer verleihender hindurch. Die Hoffnung einer Fortdauer der Seelen, eng verbunden mit der einer Wiedererneuerung der Welt, als das höchste prophetische Geheimniß der Zukunft, am Reinsten in der Religion der Magier niedergelegt, und hier von den Alten schon bezeugt *), blickt in dunklern oder festern Umrissen hervor, und war vornehmlich wohl den Geheimlehren anvertraut.

52. Müssen wir dem Ethnicismus daher in seiner Art

---

der vollkommenste sein könne, woraus für Creuzer eine wesentlich veränderte Grundansicht, wenigstens über die persische, vorderasiatische und hellenische Mythologie sich entwickeln müßte.

*) So Theopompus und Plutarch, und die Stellen aus dem Zendavesta von Kleuker Bd. I. S. 24. Vgl. Anhang Bd. I. Th. I. S. 276—86., und die Abhandlung von J. G. Müller: „Ist die Lehre von der Auferstehung des Leibes nicht wirklich altpersische Lehre" in den Theol. Studien und Kritiken, Bd. VIII. H. 2. S. 477. ff.

und nach seinem Bereiche einen wahrhaft objektiven religiösen Gehalt und Werth einräumen; so erneuert sich um so bestimmter die Frage nach der ursprünglichen Entstehung desselben. Sofern man überhaupt bisher im Kreise der Philosophie oder der geschichtlichen Forschung diese Frage sich mit Klarheit und Bestimmtheit vorgelegt hat, war man geneigt, alles Religiöse in der Menschheit aus der natürlichen Entwicklung ihres angebornen Gottesbewußtseins abzuleiten, verbunden mit dem allmählich dazutretenden Nachdenken über den eigentlichen Ursprung der Dinge, über die sittliche Bestimmung des Menschen u. dgl., wonach die Religion unter der Hülfe besonders einsichtsvoller oder sittlich begeisterter Männer (der Religionsstifter) sich von altem Aberglauben allmählich zu dem Standpunkt der Reinheit und Vernünftigkeit emporgeschwungen habe, dessen wir uns gegenwärtig erfreuen. Wir fürchten, daß man hierbei einer Hypothese zu viel Einfluß und Gewicht zutraut, welche für sich genommen keineswegs im Stande scheint, uns die Entstehung eines scharf ausgeprägten religiösen Kultus und einer ausgebildeten Mythologie zu erklären, ja welche das Charakteristische dieser Erscheinung geradezu unerklärt läßt. Jenes natürliche Gottesbewußtsein, auf welches man sich zu berufen nicht aufhört, kann doch nur in dem früher beleuchteten ganz unbestimmten „Abhängigkeitsgefühle" bestehen; ein anderes „angeborenes Gottesbewußtsein" ist durchaus weder erweislich, noch vorhanden, indem das ursprüngliche sittliche Gefühl, auf das man sich zugleich beruft, in keinem Sinne theoretischer Natur ist, d. h. keinen specifischen Erkenntnißinhalt in sich schließt, sondern nur in der Werthbestimmung, der Beurtheilung eines Handelns besteht. Kurz wir nehmen keinen Anstand, die fast allgemeine Annahme der gegenwärtigen Wissenschaftlichen: alle Religion sei entstanden lediglich aus der (bezeichneten) natürlich religiösen Anlage des Menschen, die durch Denken und sittliches Gefühl ihre Ausbildung erhalten haben solle, für einen unzureichenden Erklärungsversuch zu halten, welcher nur so lange sich in Geltung behaupten kann, als man weder dem Wesen der

Religion, noch dem Charakter jenes angeblichen Angeborenseins des Glaubens näher treten mag. Nicht einmal die alten historischen Religionen lassen sich völlig und nach allen ihren Elementen befriedigend daraus herleiten.

53. Der Glaube an ein Uebermächtiges, Dämonisches überhaupt, auf welchen allein doch jenes natürliche Gottesbewußtsein sich beschränken muß, — mag er im Menschengeschlecht noch so ursprünglich und so allgemein sich geltend machen, — schließt darum noch gar nicht den Glauben an bestimmte, in ihrer persönlichen und geistigen Bedeutung durchaus individualisirte Gottheiten in sich, vielmehr von sich aus: denn das schwankende und immer anders erregte Gefühl eines Dämonischen in der Natur würde sich auch in unmittelbarster, sinnlicher Naturvergötterung (Fetischismus) volles Genüge thun, aber zum Glauben an unsichtbare, geistige Göttermächte sich schlechterdings nicht erheben können. Auch in den schwachen Ueberresten eines verlöschenden Heidenthums, wie bei den Völkern, die wir im (sogenannten) Naturzustande finden, von dem Schamanenthume der nordeuropäischen und nordasiatischen Stämme an bis zu dem in die äußerste Zufälligkeit herabgesunkenen Fetischdienste oder Zaubereiglauben der afrikanischen Völker, ist dieser „angeborene" Glaube noch gegenwärtig; und doch enthält er nichts Mythologisches, auch keinen allgemein geordneten Kultus; Beides ist ihm ein völlig Unwesentliches, seinem Princip Fremdes und Ueberflüssiges, um sich zu genügen. Darum vermöchte auch der bloß stärkere Grad, die höhere Intensität dieser abergläubischen Götterfurcht die Entstehung der Mythologie nicht zu erklären. Und selbst wenn die allgemeine Möglichkeit davon zugestanden würde, so wäre bei solchem Ursprunge der Mythologieen dem Partikularismus und der Vereinzelung der religiösen Vorstellungen der weiteste Spielraum geblieben, wie wir Solches in den neuern Naturreligionen, und in gewissem Grade auch an den alten, wirklich bestätigt finden; und das Einende des Kultus, selbst die vielen unverkennbaren Uebereinstimmungen unter den historischen Religionen würden noch unerklärlicher

werden. Endlich kann aus einem so atomistischen Zusammentreten verschiedener Partikularkulten, wonach sich einzelne Stammgottheiten mit der Zeit zu gemeinschaftlichen Nationalgöttern erhoben hätten, die Entstehung eines gemeinsamen Glaubens nicht nur nicht erklärt werden; sondern diese Annahme widerspricht sogar direkt aller psychologischen Wahrscheinlichkeit, wie dem nachweisbaren Gange der Geschichte.

54. Eine Religion, als das die umherschweifende Willkühr Aller „Bindende", jenes angeborene unbestimmte Ahnen oder Bilden eines Göttlichen gerade Fixirende oder Ausschließende, kann ursprünglich nur gestiftet werden durch Einzelne, welche den Namen und Begriff eines Gottes, so wie seinen Kultus zuerst einführen, aber nicht auf eigene Autorität, sondern auf die des Gottes selber. Wie dies die innere (psychologische) Nothwendigkeit erheischt, so bestätigt es sich auch geschichtlich durchaus, sofern wir nur eine Religion bis zu ihrem ersten historischen Auftreten verfolgen können. Gleichwie der Gründer selbst keineswegs auf dem Wege des Nachdenkens oder vermittelter Reflexion zu seinem Gottesbewußtsein gelangt zu sein behauptet, wie er sich selber unmittelbar ergriffen und überwältigt erscheint von dem ihm offenbar gewordenen Gotte; so sucht er auch die Andern nicht durch allgemeine Vernunftgründe von dessen Dasein zu überzeugen, sondern mit einer Gewalt, die etwas specifisch Anderes ist, als bloßes Lehren oder Ueberzeugen, die eher mit einem geistig-organischen Rapporte, einer geistigen Uebertragung zu vergleichen wäre, stellt er das ihm offenbar Gewordene als etwas schlechthin Objektives, absolut zu Glaubendes hin, als welchem sie zu vertrauen, durchaus sich hinzugeben, zu „geloben" haben: nach der ältern, wahren und charakteristischen Bedeutung von Glauben, fides, πίστις, (πείθεσθαι).

55. So ist die erste Gründung einer Religion oder eines Kultus von der Annahme geistig gesteigerter, visionärer Zustände, wenigstens dessen, was wir jetzt so nennen würden, — im Stifter und durch eine Art von Rapport vielleicht auch in den

ersten Mitergriffenen — kaum frei zu denken. Es ist keine allgemein theoretische Evidenz, noch auch die bloße Kraft besonderer sittlicher Erhebung, die solches zu bewirken vermöchte; — alles Dies äußert sich specifisch anders und reicht nicht aus, um das Eigenthümliche dieser Erscheinungen zu erklären: — sondern lediglich die unmittelbare Ueberzeugung von einem göttlich Objektiven außer ihm, welche nur in der Form visionären Schauens sich bilden konnte, ist im Stande dem Seher für sich und Andere die innere Beglaubigung zu geben, ohne welche eine solche Gründung geradezu unmöglich ist. Daher sehen wir bei allen historisch hervortretenden Religionen, daß sie sich auf einen ersten Gründer und dessen Autorität beziehen, nirgends auf ein allgemeines mythen- oder religionsbildendes Volksbewußtsein. Und anders es zu denken wäre überhaupt nicht möglich: jede geistige Umwandlung oder Neuschöpfung geht zuerst von der einzelnen Persönlichkeit aus, und kann erst, nachdem sie in dieser volle Klarheit und Zuversicht gewonnen, sich von da aus auf die übrigen ausbreiten. — Ebenso ist in keiner Mythologie und Religion das geglaubte Göttliche ursprünglich ein bloß unbestimmtes θεῖον, ein allgemein Deistisches, welches erst in allmählicher Versinnlichung etwa zu der einzelnen Gestalt und Bildmäßigkeit herabgesunken wäre: — die sogenannten reineren, d. h. abstrakt unbestimmten Vorstellungen von Gott, mit welchen man eine „kindliche Urzeit" auszustatten liebt, existiren nur in den unerwiesenen Hypothesen der Gelehrten. Vielmehr mußte jedes Göttliche, eben um geglaubt werden zu können in eigentlichem, positivem Sinne, einen scharf begränzten Charakter und Namen, eine durchaus individuelle Persönlichkeit an sich tragen. Daher auch die Unvermeidlichkeit, ja in gewissem Sinne die Realität des Polytheismus bei dem allgemeinen Glauben an die Gegenwart und Innerweltlichkeit des Göttlichen.

56. Aber ebenso wenig läßt diese Auffassung zu, den ältesten Kultus der eigentlich historischen Religionen in irgend einem Sinne als Fetischdienst, als bloße Anbetung des sinnlich

Unmittelbaren der Naturerscheinungen zu denken. Hat man doch schon darauf hingewiesen, um manche Gebräuche und Vorstellungen im Alterthum, deren tiefe, richtig herausgefundene Bedeutung sich nicht verkennen ließ, die in neuern Forschungen sogar Bestätigung fanden, selbst um die älteste Heilkunde und Astronomie, wie überhaupt den Ursprung der meisten Kenntnisse dieser Art erklärbar zu finden, daß die Urzeit in einem innigern Verkehre mit der Natur gestanden haben müsse. Was kann dies anders heißen, als daß, wie durch magischen Rapport, das innere Wesen der Natur im Ganzen wie im Einzelnen, die Seele derselben, ins menschliche Bewußtsein gerückt, darin zur unmittelbaren Anschauung gekommen sei, welche in ihrem unvermittelten Hervortreten den Geist ergreifend, Erstaunen, und so den Trieb der Verehrung in ihm wecken mußte? Man hat im ältesten Naturdienst unseres Erachtens die „Seelen" der Dinge, ihren „Genius",*) das geistartig sie durchdringende und mit unwillkührlichem, gesetzmäßigem Gange an ihnen hervorbrechende Eigenthümliche verehrt. Und wenn der verrufene Spruch des alten römischen Dichters: daß Furcht (Abhängigkeitsgefühl) die ersten Götter gebildet, sich als nicht ganz unwahr erweist; so ist das Erstaunen, zugleich nach den beiden griechischen Philosophen der erste zur Spekulation reizende Affekt, nicht weniger dazuzugesellen; — aber nicht das Erstaunen einer stupiden Unkenntniß und Verwunderung, sondern einer sinnig erkennenden, und darum bewundernden Einschau in die Dinge.

57. Hiermit zeigt sich nun aus einem neuen Gesichtspunkte, wie die älteste Religion des Ethnicismus nicht wohl Anderes, als Naturdienst sein konnte: Sabäismus und Verehrung der Elemente, vor Allem der Sonne und des Feuers. Selbst jedoch nach den Zeugnissen der Alten war nicht sowohl das Physische des Elementes, oder die bloß physikalischen Eigenschaften der Stern-

*) Wie die Alten mit tiefem Natursinne sogar dem „Genius eines Ortes" (Genio loci, v. Virgil. Aen. 5, 95. ubi cf. Interprett.) Altäre errichteten.

körper Gegenstand der Verehrung, sondern, wie Herodot (I. 131.) ausdrücklich berichtet, daß die Perser den Umschwung des Himmels, die Sonne sammt den Planeten, und die Elemente verehrt hätten, wenn im Zendavesta mit ausdrücklichem Bewußtsein nur der Genius der Sonne und der Planeten, das sie beseelende Göttliche angerufen wird: so müssen wir das innerlich Bewegende in den Elementen, den Naturgeist derselben, wie das Kosmische, die Harmonie im Umlaufe der Gestirne als das eigentlich Vergötterte und den Gegenstand der Verehrung in den Naturreligionen ansehen, welche aber nicht auf dem gewöhnlichen Wege der Empirie oder verständiger Reflexion in's Bewußtsein treten, durch die letztere vielmehr nur verscheucht werden konnten. Nur solcher Naturdienst war auch einer Steigerung und Vergeistigung fähig, wie er in den historischen Religionen überall gefunden wird, nicht ein dem Fetischdienste ähnlicher Kultus des Rohsinnlichen, gleichwie auch, wenn die ionischen Physiker in dem Principe des Wassers, der Luft, des Feuers nichts Anderes, als das äußerlich Elementare gesehen hätten, kein philosophischer Impuls darin gewesen, keine Erhebung darüber möglich geworden wäre.

58. Nach diesem Allen scheint nun der Begriff eines ursprünglichen intuitiven Bewußtseins (16.), wie es im Einzelnen hervorbrach, recht eigentlich einer Eingebung, selbst historisch kaum mehr abzuweisen, als das alle jene Erscheinungen allein durchgreifend erklärlich machende Princip. Und wenn man sich in den Mosaischen Büchern, bei der Angabe der Schöpfungsepochen, welche man fast allgemein, auch vom physikalischen Standpunkte betrachtet, aufgehört hat als bedeutungslose Fiktionen in einer lose zusammengewürfelten Folge zu betrachten, und welcher eben die kosmogonische Mythenbildung der andern Völker entspricht, in einem höchst bedeutungsvollen Parallelismus, den an anderm Orte durchzuführen uns erlaubt sei, — wenn man sich hier auf ältere Sagen oder Urkunden beruft, aus welchen der Verfasser oder Ordner jener Bücher, wie wir sie jetzt besitzen, habe schöpfen können: so muß doch

der erste Urheber jener kosmogonischen Vorstellungen in irgend einem Sinne als Theodidakt betrachtet werden; denn dabei gewesen bei jener ersten Welt- und Erdbildung ist doch Niemand; sonst behält der Erklärungsversuch eine Lücke und Bodenlosigkeit, welche wir eben an den bisherigen „wissenschaftlichen" Ansichten rügen müssen, die da einerseits den starren und beschränkenden Inspirationsbegriff, offenbar mit Recht, verworfen haben, andererseits jedoch, indem sich die Vorstellung von der gänzlichen Bedeutungslosigkeit jener Urkunden vor dem tiefern Eindringen der naturwissenschaftlichen Forschung nicht mehr halten konnte, jeden gründlichen Versuch dahingestellt sein ließen, demgemäß jene ältesten dort niedergelegten Einsichten über den Ursprung der Dinge zur Begreiflichkeit zu bringen. Wir aber erblicken nach unserer bereits entwickelten Grundansicht in der Eingebung nichts bloß Isolirtes, sondern eine durchgreifende, welthistorische Kraft, welche die allgegenwärtige, aber verborgene Grundlage des gewöhnlichen Bewußtseins, in aller und jeder geschichtlich neu hervorbrechenden Idee, in jeder Gewinnung eines neuen geistigen Inhalts wirksam ist, und die tiefer eingreifend oder umfassender sich ausweitend dann auch über den Gesichtskreis des natürlichen Menschen hinaushebt. Ohne Inspiration oder Eingeistung in dieser ganz allgemeinen Bedeutung wäre gar kein Inhalt der Geschichte, wäre auch keine Religion möglich. Wie tief diese aber eindringen, welches Inhalts sie mächtig werden kann, dies zu erkennen, bedarf es selbst der ausgebildeten Philosophie. So wahr ist es, daß nur eine vollendete, d. h. theistisch gewordene Weltansicht auch für solche zur Seite liegende Probleme eine natürliche und durchgreifende Lösung zu geben vermag.

59. So gewiß nämlich für diese der Grund alles Wirklichen eine Gedankenwelt im Geiste Gottes ist, das Vorbild eines tiefgeordneten und in einander bezogenen Weltzusammenhanges von höchsten und von vermittelnden Zwecken, wo über allen äußerlichen Zeitverlauf hinaus, diesen vielmehr aufhebend, und zur Bedeutungslosigkeit herabsetzend, in jedem Folgenden das

Vorausgehende mitwirkend gegenwärtig ist, wie umgekehrt das daraus Erfolgende eben darum als hervorlockendes Princip in demjenigen vorauswirkt, aus welchem es selber erst werden soll; indem solchergestalt alles Zeitliche an sich ein Ewiges, ein im Geiste des Schöpfers Ruhendes, nach seiner Möglichkeit Durchdachtes, und in seiner Wirklichkeit Durchkanntes ist: läßt sich, eine Gemeinschaft des kreatürlichen Geistes mit dem göttlichen überhaupt vorausgesetzt, die weitere Folge nicht abweisen, daß auch der Mensch, mit größerer oder geringerer Klarheit und in weiterem oder engerm Umfange, an diesem ewigen Welterkennen sich betheiligen, oder vielmehr zur Theilnehmerschaft daran zugelassen werden könne. Wie Gott mitwirkt in jeder wahrhaftigen That, von welcher der Mensch eben darum wohl sich bewußt ist, sie nicht sich selbst und eigenem Vermögen zu verdanken; so wird uns auch von solcher unwillkührlichen Einschau in den, dem gewöhnlichen Blicke verborgenen, aber vor dem ewigen Auge klar daliegenden Weltzusammenhang, nach Rückwärts wie nach Vorwärts, in mancherlei Form und Geltung fast zu allen Zeiten Zeugniß abgelegt. Und was wir von einem rückläufig, wie in die Zukunft schauenden Vermögen im Alterthume anzunehmen fast genöthigt werden, ist auch der Folgezeit und Gegenwart nicht fremd: der gewöhnliche Somnambulismus steigert nicht selten sein Hellsehen über die eigenen individuellen Verhältnisse hinaus zu einem Blicke in die welthistorischen Bezüge, wo freilich, je mehr sich der Seher über diesen persönlichen Umkreis erhebt, desto leichter die Willkühr der Subjektivität auftauchen muß. *)

*) Eine frühere Somnambule von Eschenmaier (s. Baders gesammelte Schriften II. S. 21.), deren Aeußerungen so naiv und charakteristisch sind, daß sich kaum Verstellung oder Erfindung des Wesentlichen der Erscheinung dabei denken läßt, beschrieb jene allmählich ihr aufgegangene Einschau so, daß sie behauptete „die Geschichte der Menschheit wie ein Gemälde vor sich zu haben, worin Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

60. Dennoch läßt es sich fast als einen historischen Erfahrungssatz aussprechen, daß in allen Zeiten allgemeiner Aufregung oder persönlicher Drangsal, wo das Gefühl äußerer Hülflosigkeit und eigener Ohnmacht fast gewaltsam in das Innere drängt, an Einzelnen die prophetische Gabe oft unwillkührlich oder sogar wider ihren Willen hindurchbricht. Auch hier bedarf es nicht, eine wirklich höhere Eingebung anzunehmen, wiewohl diese allen solchen Fällen schlechterdings absprechen oder überhaupt für unmöglich erklären zu wollen, nicht nur gewagt und gewaltsam, sondern sogar von beschränktem Urtheil erscheinen müßte. Die Schwäche oder Entartung einer Gabe, die dennoch nicht umhin kann, auch in dieser Gestalt

---

auf's Pünktlichste geordnet sei. Wenn jenes Gleichnißbild jetzt ihr nur noch von der Größe eines Armes erscheine, so hoffe sie es, wenn man sie nur machen lasse, zur Größe ihrer Hand zusammenzudrängen, wo dann Alles noch deutlicher sein werde." Der ganz ähnliche Fall einer bildlich symbolischen Darstellung der Geschichte während eines idiosomnambulistischen Zustandes ist dem Verfasser an einem sichern Beispiele bekannt geworden. — Daß sich dem Seher das Meiste dieser Art in unwillkührlich sinnbildlicher Einkleidung darstellen müsse, ist ohnehin anzunehmen, da die Einbildungskraft das Organ dieser Eingebungen ist. Nun ist von andern Forschern schon darauf hingewiesen worden, (von Schubert in seiner „Symbolik des Traumes" und in der „Geschichte der Seele", so wie insbesondere von Steinbeck in dem reichhaltigen Werke: „Der Dichter ein Seher"): daß dies plastische Vermögen an gewisse wiederkehrende Grundsymbole gebunden sei, die durch die sinnbildende Thätigkeit des Traumes wie der Vision gemeinsam hindurchreichen; und so würde sich eine nachweisbare Continuität ergeben, wie dasselbe Vermögen, welches etwa den Heiltraum gestaltet, diese engste und persönlichste Prophetie, auch zum umfassendern Prophetenthume historischer, ja allgemeinweltgeschichtlicher Beziehungen sich werde steigern können.

sich noch kund zu thun, giebt vielmehr Zeugniß für die Allgemeinheit und Unverwüstlichkeit derselben in der Menschennatur, zu deren ursprünglichen Besitzthümern sie demnach zu zählen ist. Und auch hier bewährt sich, wenn wir alle dahineinschlagenden historischen Erscheinungen überblicken, fast durchgängig die dreifache Form, die schon im alten Testamente für dergleichen Einsprachen bezeichnet wird, die im symbolischen Gesichte des Wachens, die in der Symbolik des Traums, und endlich in dem klaren Hellsehen des Geistes, als die höchste, eingerückteste und zuverlässigste Prophetie.

61. In jeder eigentlichen Prophezeiung scheint aber ganz folgegemäß nicht das Eintreten des Vorausgeschauten nach einer bestimmten Zeitdauer, noch nach der äußerlich lokalen Beziehung ausgedrückt, vielmehr nur die innere Folge, welche durch die dazwischenliegenden Zeitmomente nicht aufgehoben, nur ausgedehnt wird. Daher bestimmt auch, um ein früheres Wort zu wiederholen (Vorschule der Theologie, S. 208.), Keiner der alten Propheten nach chronologischer Dauer, sondern nach seiner innern Bedingniß, das, „was auf einander folgen muß", aus der Einsicht in die überzeitliche, unausweichbare Folge des Weltzusammenhanges, in welchem nur die ganzen Epochen, die unterschiedenen Weltzeiten hervortreten, nicht der äußere Verlauf derselben, der zögernde oder beschleunigte. „Die Zeit hat sich Gott vorbehalten", weil diese eben zugleich bedingt ist durch die Miturheberschaft der freien, mit- oder neben- oder gegenwirkenden Kreatur. (Und dies, die Zulassung der schlechten, ungöttlichen, bloß dehnenden Zeit, diese Langmuth Gottes, die leere Dauer zu ertragen, löst auch eines der tiefsten Probleme, wie die Nothwendigkeit der Weltentwicklung und die freieste Emancipation des Geschöpfes in Gott ausgeglichen sei. Jene schlechte Zeit und leere Dehnung ist in eigentlichem Sinne die Erfindung des Menschen, der das göttliche Offenbarungselement in sich gehemmt hat, während auch die Natur keine wahrhafte Zeit, sondern nur steten Wechsel Desselbigen enthält, und die gleichgültige Unterlage für die eigentlichen zeiterfüllen-

den oder zeitzerstörenden Vorgänge darbietet, welche die Geistesgeschichte vollzieht.)

62. Wenn man sich in diesen Zusammenhang hineinversetzt, den ein folgerichtiger, wahrhaft nur im **Gedanken** das Princip aller Wirklichkeit erkennender Idealismus nach seiner gegenwärtigen Ausbildung abzulehnen nicht mehr vermag; so scheint die Annahme eines durch die Geschichte sich hindurchziehenden, Glied vor Glied sich steigernden oder vertiefenden, recht eigentlich so zu nennenden göttlichen Offenbarungsinhalts von selbst gefordert; und was von gediegener Wahrheit im Menschengeschlechte deutlich zum Bewußtsein gekommen, dem Geiste völlig angeeignet worden ist, müßten wir seinem ersten Auftreten nach jener Quelle zuweisen. Der Spekulation, welcher man früher und jetzt freigebig genug immer wieder die Rolle des Erfindens und Einführens aller höhern Wahrheiten in die Menschheit zuzutheilen geneigt ist, könnte man durchaus nur mit Unrecht und in völliger Mißkennung ihres wahren Wesens diese Fähigkeit beilegen. Sie hat nie Etwas eigentlich erfunden, noch soll es ihre Sache sein, solchergestalt sich Etwas auszudenken; ihre Versuche dazu, d. h. ihre Hypothesen, Annahmen, mochten sie auch zu Systemen werden, hat sie vielmehr jedesmal zurücknehmen und der Vergessenheit überlassen müssen. Und daß sie jetzo nachdrücklich und mit Bewußtsein diesen Entartungen und Irrthümern entgegentritt, daß sie es für ihren Beruf hält, auch die andern Wissenschaften von dem Hypothesenunwesen zu reinigen, muß als einer der bedeutungsvollsten Fortschritte, aber auch als ein Schritt zur Verständigung über die Unmöglichkeit angesehen werden, ihr in der Vergangenheit Wirkungen zuzuschreiben, die sie an sich selbst nicht besitzt. Sie soll durchaus nur das Gegebene verstehen, ist aber desto vollkommner und perfektibler, je achtsamer sie jeder Wirklichkeit sich hingiebt, je tiefer ihr der Sinn für das Eigenthümliche jeder Erscheinung aufgeschlossen ist.

63. In diesem historischen Entwicklungsprocesse wird die Offenbarung auch dadurch ihren wahren, legitimen Ursprung

beurkunden, daß ihre Formen nicht tumultuarisch und im gegenseitigen Widerspruche sich über einander drängen, sondern daß wir auch hier die allgemeine Oekonomie alles Lebens und seiner Entwicklung walten sehen, keine Gestalt und Erscheinungsweise auszuschließen, jede Möglichkeit zuzulassen, das Niedere aber stets zur Voraussetzung einer noch höhern Steigerung zu machen, die daraus und doch im Gegensatze damit hervortritt, ebenso bestätigend das Vorausgehende, wie es sich unterordnend und überwindend. Deßhalb ist ein guter Theil der alten Mythen selbst prophetisch, auf ein Zukünftiges, Ergänzendes sich beziehend, und kann erst von daher die eigene Deutung empfangen. So sehen wir auch wirklich im heidnischen Alterthume jede Stufe und bestimmte Ausdrucksweise der göttlichen Schöpfermacht und Bethätigung verehrt und in den Kultus erhoben, von dem Elementen-, Gestirn- und Thierdienst an, bis zu der Verehrung der geistigen Kräfte und des Heroenthums in der Menschheit; alle Möglichkeiten der Religionen sind erschöpft, um der Sehnsucht nach dem hier unbekannten Einen genug zu thun, ein Pantheon der Götter ist errichtet, das eben darum jedoch von dem Verluste des wahren, hier nur gesuchten Gottes Zeugniß giebt. Desto mehr bedarf es daher jenem Göttergedränge und der irrthümlichen Vermischung des Göttlichen und Kreatürlichen gegenüber der doppelten Einsicht, theils in die unbildliche und überweltliche Einheit des Geistes Gottes, theils von der wahren Versöhnung dieses Geistes mit dem menschlichen, welcher sich nur als ihn über das Natürliche erhebend, (ihn reinigend, heiligend), nicht als sich selbst mit dem Natürlichen identifizirend bewähren kann.

64. Es wäre daher nach diesen Prämissen völlig gegen das Wesen der alten Geschichte, wenn das Erwartungsvolle, auf eine erfüllende Zukunft Deutende, welches, je mehr das Alterthum in sich selbst zur Geistigkeit gelangte, sich desto mehr als sein Charakter und Grundgefühl ergiebt, nicht in irgend einem Volke und dessen Religion zum klaren Bewußtsein kommen, und zur eigentlichen Bedeutung seines Lebens hätte werden sol-

len. Damit wäre aber nichts einzeln Providentielles, kein ausschließender Akt einer göttlichen, nur gegen ein besonderes Volk sich wendenden Vorsehung behauptet, die philosophisch gefaßt immer eine gezwungene, dem spekulativen Begriff der Geschichte Gewalt zufügende Deutung übrig ließe, sondern es ist eine universelle That, die, wenn überhaupt der Begriff einer Vorsehung, bestimmter, einer Wiederherstellung der Welt philosophisch gewonnen ist, auch ihrerseits nicht ausgeschlossen werden kann. Wie jedem historischen Volke eine eigenthümliche geistige Mitgift verliehen ist, so mußte auch auf Ein Volk, auf Einen Stamm das ganze Bewußtsein von der bloß vorbereitenden, für sich unfertigen Bedeutung der alten Welt gehäuft sein: es war darum das auserwählte, abgesonderte von den andern, der Zukunft bewahrte, ohne darum in sich selbst besser oder begabter zu sein; und wie es überhaupt durch seine gesammte Existenz ein Künftiges weissagte, so mußte auch unter seinen besondern Anlagen die Prophetie als charakteristische Begabung hervortreten; aber auch diese nur in einem alttestamentlichen, auf künftige Erfüllung hinweisenden, die Gegenwart negirenden Sinne. Erst wenn der Mittel- und Höhenpunkt der Geschichte erreicht ist, bedarf die Weissagung nicht mehr, ein schlechthin Neues und Jenseitiges zu verkünden, sondern nur die bestätigende Wiederkehr des Alten: den wiederkommenden Christus, die höhere Offenbarung des schon Dagewesenen oder vielmehr Gegenwärtigen. Dort ist die verheißene Zukunft eine schlechthin andere, hier ist sie nur die Steigerung und Besiegelung der schon gewonnenen Vergangenheit. So sind dem Begriffe nach die Prophetieen des alten und neuen Bundes selbst wie Weissagung und Erfüllung unter sich verschieden, und die specielle Erforschung der Thatsachen würde diesen Begriff bestätigen, wenn die Spekulation schon dazu gelangt wäre, mit Muth und Entschiedenheit auch dieses Gebietes, als eines eigentlich ihr zuständigen, sich zu bemächtigen, oder die Geschichte schon so weit über sich verständigt wäre, um eine vom pragmatischen Geiste unbefangener Forschung geleitete Darstel-

lung aller Formen der Weissagung im heidnischen und jüdischen Alterthume, wie in der christlichen Zeit bis auf die Gegenwart herab, zu ihren Aufgaben zu zählen. *)

---

*) Es konnte dem Verfasser nur höchst erfreulich sein, eine mit seiner Ansicht von der Prophetie und ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung wesentlich übereinstimmende Auffassung derselben in Molls Beurtheilung von Köster's „Propheten des A. und N. Testaments" (Wissenschaftl. Jahrbb. 1838. December Nr. 209—213.) anzutreffen. Der Recensent behauptet daselbst (S. 899.), daß durch die von Hegel entdeckte Methode eine Auffassung des Prophetenthumes möglich werde, welche allein ebenso der Natur der Sache, als dem Bedürfnisse der Zeit und den Forderungen der Wissenschaft entsprechen solle. Auch dessen sind wir gern geständig, wenn unter „Hegelscher Methode" ganz allgemein jenes gründliche und selbstenthaltsame Versenken in die Objektivität und Eigenthümlichkeit des Gegenstandes gemeint ist, nicht die nach der bis jetzt speciell ausgeführten dialektischen Methodik behauptete Weltansicht, und bestimmter noch, der anerkannte Sinn ihrer Gotteslehre, welche uns keinesweges fähig erscheint, das Charakteristische der Prophetie zu erklären. Es liegt hier vielmehr eine Klippe, vor welcher den Verf. jener Recension zu warnen, einige Stellen derselben uns Veranlassung geben. Möchte er sich zu völlig entschiedener Klarheit bringen, wie „jene Identität des göttlichen und menschlichen Geistes" (S. 894.), in welcher nach ihm auch die Prophetie ihren Ursprung haben soll, nicht die bloß abstrakte oder pantheistische Identität und Immanenz des göttlichen Geistes im menschlichen sein könne, bei welcher nach ihrem urkundlichen Sinne diese Philosophie unabläugbar stehen geblieben ist. Nach diesen Prämissen ist es der allgemeine Charakter des menschlichen Bewußtseins, mit dem göttlichen Geiste Eins, von ihm inspirirt zu sein; und ein genialer Blick, die Entdeckung einer „ewigen Wahrheit" ist nicht weniger der Akt eines prophetischen, vom göttlichen Geist in den Dingen ihm eingehauchten Apperçü, als etwa, was im engern Sinne, so genannt wird, und in seiner Eigenthümlichkeit und Besonderheit erklärt werden soll; nach diesen Voraussetzungen aber es schlechterdings nicht kann. Vielmehr zeigt sich auch von dieser Seite, daß nur der Begriff eines vorweltlichen Selbst-

65. Alles bisher Entwickelte nun erwogen, wird man die weltgeschichtliche Bedeutung der unscheinbaren Kunde zu würdigen wissen, die in einem der ältesten Bücher der Menschheit (Mos. 1, 4. 26.) von dem Sethiten Enos berichtet: man habe zu seiner Zeit (im Kreise der Sethiten) angefangen den Namen des Herrn anzurufen, jener dem übrigen Alterthume esoterisch bleibenden uranfänglichen Einheit Gottes; oder nach einer andern Auslegung dieser Stelle: Enos selbst habe sich nach dem Namen des Herrn (Jehova) genannt, d. h. sei sein Priester gewesen. Welche Priesterschaft sich später auf Henoch fortpflanzte, und nach der Flut in Melchisedek, dem (räthselhaften, abstammungslosen) Priesterfürsten Salems sich erneuerte, dessen Weihung Abram erst fähig machte, den Bund mit dem „Höchsten" zu schließen, bis endlich durch eine neue Steigerung dem Moses die Verkündung des Namens, damit auch des Wesens des (alttestamentlichen) Gottes zu Theil wird (Mos. 2, 3. V. 13—16, vergl. mit 2, 6. V. 3.); und so, was bisher nur Einem Stamm vertraut zu sein schien, in den Kultus eines Volks eingeschlossen wird. Mag man jene Ueberlieferungen für mythische oder historische halten, worin, seitdem man den Begriff des Mythus richtiger zu fassen und ihn von einer willkührlich bedeutungslosen Erdichtung zu unterscheiden angefangen, gar nicht mehr ein unausgleichbarer Gegensatz liegt: — unabweislich enthalten sie wenigstens ein geschichtlich Reales und als wirksam Bethätigtes, wenn es auch unmöglich sein würde, ja sogar ohne ein inneres geistiges Interesse, jetzt noch ermitteln zu wollen, wie viel faktisch Historisches jenen Sagen zu Grunde liegen möge, deren innere historische Wahrheit feststeht. Durch sie wird eine Lücke gefüllt, ein Grundstein gelegt, ohne welchen die Geschichte, wie sie thatsächlich vor uns liegt, schlechthin unerklärbar wäre, ja ohne den sie völlig inhaltsleer und mittelpunktlos sein würde.

---

und Allbewußtseins Gottes (vgl. Aphor. 59.) auch diese Erscheinung in ihrer Integrität bewahren und ihre vollbegründende Erklärung geben könne.

66. Ebenso scheint die Thatsache nicht minder tiefgreifend, daß gegen die Zeit von Christi Hervortreten, dessen, in welchem der λόγος Mensch werden sollte, zugleich nun die Lehre von der göttlichen weltschöpferischen Weisheit, vom λόγος, zum deutlich bewußten Durchbruch kam in dem Theile der Welt, der das Christenthum zunächst aufnehmen sollte, unter den Juden und in hellenischer Weisheit. Philo, die Essener und Therapeuten, die dem Kultus dieser Weisheit, dieses „innern Lichtes" oblagen, unter der heidnischen Philosophie der Platonismus auch der spätern Zeit, hatten theoretisch den Standpunkt des Christenthums in sich vorausgenommen; sie waren verständigt über die Bedeutung der welthistorischen That, die sich vor ihnen ereignen sollte, wiewohl es nun um nichts weniger der That selber bedurfte, ja diese erst jene theoretische Einsicht zur Gewißheit besiegeln, ihr die Macht der historischen Evidenz aufdrükken konnte. Christus war nicht bloß Lehrer, Stifter oder Verbesserer einer Religion, er war die vollendete, völlig verwirklichte göttliche Gegenwart im Irdischen; und wäre er es nicht gewesen, wir müßten, auch bloß nach dem theoretischen Begriffe der Geschichte geurtheilt, von welcher der Gedanke eines sich steigernden innerweltlichen Eingehens Gottes unabtrennlich ist, eines Solchen noch warten. Dies haben diejenigen zu bedenken, welche Christus und sein Hervortreten völlig begriffen zu haben meinen, wenn sie aus Philo und aus ältern oder spätern Rabbinischen Quellen analoge Vorstellungen unter den Juden nachweisen können, oder wenn sie in phänomenologischer Entwicklung diesen Begriff ableiten, als wenn es auf subjektive Vorstellungen der Menschheit, und nicht auf die Thatsache, die historische Verwirklichung derselben ankäme.

67. Hat uns vorzugsweise bisher der Begriff der Inspiration in seiner allgemeinen, weltgeschichtlichen Bedeutung beschäftigt, wie er ein mythisches Element nicht schlechthin von sich ausschließt, wie aber dadurch der innere, wesentliche Kern der Inspiration nicht gefährdet wird: so werden auch die Schriften, in denen ihr Inhalt für uns vorzüglich niedergelegt

ist, deßhalb doch keineswegeS in äußern historischen Dingen durchaus auf den Charakter der Untrüglichkeit Anspruch machen können, ohne daß sie darum weniger als aus Inspiration im wahren und eigentlichen Sinne hervorgegangen zu betrachten wären. Die Substanz des darin nach Historie und Lehre Offenbarten, welches ja den Beweis für diese seine Natur in sich selber tragen wird, kann nicht gefährdet werden, wenn man genöthigt ist, im Uebrigen offenbare Irrthümer oder ungenau und unzuverlässig Berichtetes in den heiligen Schriften, selbst im N. Testamente anzunehmen. Auch hier daher muß der Kritik gestattet sein, völlig frei zu walten, indem ja überdieß gar nicht abzusehen ist, wie der Beweis einer so durchgängigen äußerlichen Untrüglichkeit der inspirirten Schriften, auch wenn er sich führen, das bei so entlegenen Begebenheiten ganz Unthunliche sich leisten ließe, nur das Geringste beitragen könnte, um ihr Gewicht für den wesentlichen Gehalt der Inspiration zu verstärken.

68. Bisher freilich ist man fast allgemein bei dem schroffen Gegensatze in der Auffassung jener Schriften stehen geblieben, daß der Inspirationsgläubige sich für verpflichtet hielt, den unverkennbarer Weise durchaus einzigen und mit nichts Anderm in der ganzen Litteratur vergleichbaren göttlichen Charakter derselben auch bis auf's Kleinste und Aeußerlichste hin zu vertheidigen, während die wissenschaftliche und darum nothwendig „voraussetzungslose“ Kritik in den Verdacht kam, jenen höhern Charakter ganz zu verkennen oder hintanzusetzen; oder vielmehr während sie selbst, durch eine polemische Erregung fortgerissen, sich wirklich nicht immer des geistigen Gesichtspunktes klar bewußt worden sein möchte, aus welchem allein jene Schriften verstanden werden können. Ist jedoch dieser Gegensatz einmal völlig beseitigt, so läßt sich von beiden Seiten eine liberalere Interpretation der heiligen Schrift, eine endliche Uebereinkunft und ein gemeinschaftlicher Abschluß der Kritik denken; während dagegen, wenn, wie bisher, den Angriffen auf die innere Uebereinstimmung und Glaubwürdigkeit der evangelischen

Berichte, um diese zu retten, immer neue hypothetische Annahmen und Möglichkeiten entgegengesetzt werden, die ihrer Natur nach unbegränzt sind und deßhalb ebenso wenig je zu einem Abschluß der Ueberzeugung gebracht werden können, man sich in einen Proceß ohne Ende verwickelt sieht, in welchem jede künftige Stunde auflöst, was die vorhergehende mühsam zusammengewebt. — Wir dürfen nicht verbergen, daß dieß der Eindruck gewesen ist, welchen das Studium der kritischen Wechselschriften seit dem Leben Jesu von Strauß auf uns gemacht hat, wiewohl es hier vielleicht eher erlaubt und zulässig erscheinen konnte, der zu viel behauptenden Negation gleichfalls das Maaß überschreitende positive Behauptungen entgegenzusetzen. Sollte hierbei nicht das Bekenntniß nahe liegen, daß Vieles in diesem Gebiete, wie in aller historischen Forschung, unausgemacht bleiben müsse, und es auch könne, unbeschadet des geschichtlichen Kerns des Evangeliums, welcher in der Gesammtthatsache der specifisch höhern und eigenthümlichen Wirksamkeit und Lehre Christi, in der Thatsache seines Todes, und seiner Auferstehung beschlossen ist? Zu dem Zugeständniß der letztern scheint man nämlich sich fast allgemein jetzt verstehen zu müssen, mag man auch die Begebenheit selbst sich auf verschiedene Weise erklären. *)

*) Die Ueberzeugung nämlich, daß eine so durchgängige geistige Umschaffung, wie die Jünger sie nach Christi Tode erfuhren, ebenso die plötzliche Bekehrung des Paulus und seine Berufung zum Heidenapostel, zwei der gewaltigsten, aber auch, nach gewöhnlichem Maaßstabe beurtheilt, widersinnigsten Thatsachen der Weltgeschichte, auf eine verwandte, aber gleich gewaltig einwirkende geistige Begebenheit, als den allein ihnen entsprechenden Grund, zurückschließen lassen, daß aber dieser nicht in bloß theoretischen Betrachtungen oder Evidenzen könne bestanden haben, sondern nur an ein historisches Erlebniß, an eine faktisch überwältigende Gewißheit sich anknüpfen lasse, weil nur das Faktum, das Erlebte eine so durchdringende Gewalt üben könne

69. Wenn überhaupt aber der geistloseste Geschichtsschreiber oft genug sich genau und zuverlässig in Nebenpunkten zeigt,

---

und im eigentlichsten Verstande „höher sei, als alle Vernunft:" — diese entscheidende Einsicht muß sich hervordrängen, je mehr man jene Hergänge nach philosophischem Maaßstabe untersucht: wenigstens steht fest, daß sie erst von Seiten der Philosophie mit vollem Nachdrucke und in ihren durchgreifenden historischen Folgen gegen Strauß geltend gemacht worden sind. Weiße in seiner „evangelischen Geschichte" (Leipzig 1838. Th. II. „Siebentes Buch: die Auferstehung und die Himmelfahrt", S. 305. ff.), einem Werke, dessen große anregende Bedeutung man wohl immer mehr anerkennen wird, hat diesen Gesichtspunkt mit der vollen Energie, wie er es verdient, herausgehoben. Aber auch dadurch scheint er die Thatsache der Wiedererscheinung Christi für die Jünger, — welche uns das N. Testament als „Auferstehung" bezeichnet und durch diesen Namen schon in eine Reihe oder Verwandtschaft mit der Allen verheißenen allgemeinen Auferstehung nach dem Tode zu stellen scheint, — in einen glücklichen historischen Zusammenhang gebracht zu haben, daß er sie an die Erscheinung, die Paulus gehabt, und die bei ihm ähnliche Wirkung hatte, anknüpft und in ihr die Analogie auch für jene findet. Hierdurch ist nicht nur eine historische Continuität hergestellt, sondern auch die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erklärung aller dieser Thatsachen gegeben; ja sprechen wir es offen aus, auch das scheint uns nicht der geringste Vortheil dieser Annahme, daß sie die in so vieler Beziehung, hermeneutisch, wie kosmologisch anstößige „Himmelfahrt" Christi, als einmaliges, besonderes Faktum auf's Glücklichste beseitigt, ohne daß die innere, auch geschichtliche Wahrheit der ganzen welthistorischen Thatsache verletzt, vielmehr befestigt und einem allgemein wissenschaftlichen Verständniß zugänglich gemacht worden ist. Als einzige wesentliche Schwierigkeit, wie uns dünkt, bleibt freilich der scheinbar damit in Widerspruch tretende übereinstimmende Bericht vom „Leerfinden des Grabes", von der Abwesenheit des Leichnams Christi, übrig, welche mir Weiße (II. S. 344. ff.) noch nicht völlig überzeugend gelöst zu haben scheint. Sollte nicht vielleicht auch dafür, gestützt auf eine künftige, spiritueller gewordene Naturphilosophie

während die innere Grundwahrheit, der Geist der Thatsachen seinem Blicke völlig entgangen ist; kann nicht umgekehrt auch der wesentlich treue Berichterstatter im Einzelnen Falschaufgefaßtes und Irriges überliefern, und selbst der Augenzeuge, obgleich er mit unverkennbarer Tiefe und Wahrheit das wesentliche Bild des Erlebten wiedergiebt, über den Zusammenhang vieler Specialbegebenheiten sich irren, weil eben diesen im Verlauf der Zeit die Erinnerung allmählich fallen läßt, je mehr sie das Wesentliche treu bewahrt zu haben sich bewußt ist? Auf diese einfache und durchaus menschlich begreifliche Weise ließen sich vielleicht die Zweifel lösen, welche die neueste biblische Kritik von mehreren Seiten der Authentie des vierten Evangeliums entgegengestellt hat, vor Allem, wenn wir die altüberlieferte Tradition erwägen, daß Johannes erst in hohem Alter an die

---

sich ein, andere Analogieen hereinziehender Erklärungsversuch denken lassen? — Die konsequenter Weise allein noch übrig bleibende entgegengesetzte historische Hypothese, daß Christus gar nicht wirklich gestorben, sondern nur aus Ohnmacht oder Scheintod wiedererwacht sei, zu welcher jetzt A. Fr. Gfrörer in seiner „Geschichte des Urchristenthums" (IIter Haupttheil: „das Heiligthum und die Wahrheit" Stuttgart 1838. S. 242. ff.) wieder einlenkt, und nun noch „List und Gold", mit einer in verschiedener Gestalt schon oft vorgebrachten, höchst zusammengesetzten Theaterintrigue zu Hülfe ruft, um die Sache probabel zu machen, und Christus zuletzt „als Einsiedler" oder „unerkannt unter den Essenern sterben" zu lassen!! (S. 255.) — diese Annahme wird durch die innere Ungereimtheit zu Boden gedrückt, die Jünger entweder als eines wissentlichen Betruges fähig halten zu müssen, und sie doch nun als Apostel und weltgeschichtliche Gründer einer solchen Religion zu denken; oder aber, wenn ihr Mitwissen, wie hier bei Gfrörer, in Abrede gestellt wird, ihnen die gränzenlose Stupidität in ihrer gemein sinnlichen Bedeutung zuzutrauen, daß sie sich so grob hätten täuschen lassen, um einen aus Scheintod Wiedererwachten und leiblich unter ihnen Lebenden für einen wiedererscheinenden Abgeschiedenen zu halten!

Abfassung seines Evangeliums gegangen sei. Indem er sich ferner nirgends als steten Begleiter und Augenzeugen Christi aufführt, dies auch übrigens sich schwerlich beweisen ließe; so liegt Nichts näher, als die Annahme, daß er sich in dem, was sich in seiner Erzählung durch innern oder äußern Widerspruch als unhaltbar verräth, durch falsche oder unvollständige Berichte Anderer habe täuschen lassen. Wenigstens erscheint mir diese Erklärung ungleich natürlicher, als anzunehmen, daß ein Werk von so übereinstimmendem Geist und Gusse, und von so unterscheidendem schriftstellerischem Charakter aus Bruchstücken von verschiedenem Werthe entstanden, und von Unbekannten überarbeitet so dem Apostel beigelegt worden sei. Wenn dies auch nicht geradezu für logisch unmöglich zu halten ist, so hat es doch einen Grad von innerer Unwahrscheinlichkeit, daß uns schlechterdings Nichts gewonnen oder erklärt scheint, wenn man die vielen Schwierigkeiten etwa durch Annahme einer einzigen, ganz fundamentlosen und willkührlich erfundenen Hauptschwierigkeit, mehr durchhauen als auflösen will. Dies fällt uns in ein Gebiet leerer Möglichkeiten, in denen, wie wir bekennen müssen, die biblische Kritik viel zu sehr sich zu bewegen scheint, und welche nur in ein endloses Hin- und Hermeinen auslaufen können: jeder frei erdachten Probabilität kann eine andere mit eben dem Recht zur Seite treten. Mit allem Diesen kann eine wahrhaft historische Kritik Nichts mehr zu thun haben, der es zwar wohl würdig ist, die Gränze des Erklärbaren und des Unerklärlichen so scharf als möglich zu ziehen, und vom Letztern zu erweisen, warum es ungewiß bleiben müsse, welcher es aber durchaus unangemessen bleibt, die feste Basis des Gegebenen zu verlassen und ihm bloß Hypothetisches zu substituiren.

70. So ließe sich hoffen, daß von beiden Seiten her Alles in das Geleise einer wahrhaft rationellen und „voraussetzungslosen", weil aus der objektiven Beschaffenheit des Gegenstandes schöpfenden Kritik einlenken werde. Wie die orthodoxe Richtung nicht mehr nöthig hätte, an die heiligen Urkunden unstatthafte Anforderungen zu machen, um diese nun durch

weitere gezwungene Annahmen und willkührliche Hypothesen zu rechtfertigen, deren schwache Ueberzeugungskraft, wie sich nur zu sehr gezeigt hat, auch das also Vertheidigte mit in ihren Untergang hinabzuziehen droht: so bedarf es auch bei der entgegengesetzten Partei nicht mehr der reaktionären Skepsis, zuerst um das Zuvielbeweisenwollen der Gegner in seine Schranken zurückzudrängen, sodann, nach der gewöhnlichen Ueberschreitung eines polemischen Princips, um auch das Feste anzuzweifeln oder das schon Entschiedene immer wieder in Frage zu stellen. Beide Richtungen hätten sich überhaupt gar nicht mehr als entgegengesetzte, sondern als verbundene, einverständige zu begreifen. Der Kritik, welche aus wissenschaftlicher Ueberzeugung manches Ueberlieferte beseitigen muß, werden mit desto freierer Evidenz die historischen Hauptmomente der Stiftung des Christenthums (69.) in ihrer unverläugbaren Gewißheit entgegentreten.

Ueber die Bedeutung und Realität des Rechtsbegriffs

von
Geh. Rath Professor E. Platner in Marburg.

Die Wissenschaften sind der Spiegel der Zeit, und da ein Princip durch alle hindurchgeht, so ist jede der Widerschein der andern. Dies gilt denn auch vom Naturrecht, in dessen Behandlung die subjektiv rationalistische Betrachtungsweise der Welt, welche von der Philosophie aus in die Religion eingedrungen war, und der negativ abstracte Charakter der Zeit, wie er in das Staatsleben eingetreten war, und dieses in seinen Grundlagen erschüttert hat, in sprechenden Zügen kenntlich geworden ist. Das Naturrecht und die natürliche Religion sind Zwillingsgeburten, welche, mit Verläugnung der bildenden Lebenskräfte, die Geschichte um ihre Ehre und ihr Recht gebracht, und die Fülle des Daseins in ein Skelett dürftiger Abstractionen verwandelt haben. Reine Vernunft, als absolute Herrin und Schöpferin des Alls, das lautere a priori mit Ausscheidung der ins Reich der Endlichkeit gehörigen Geschichte, war zur Zeit der Kantisch-Fichte'schen Philosophie das Feldgeschrei des Tags, und dieses ertönte vielfach aus den Lehrbüchern des Naturrechts. Das letztere betrachtete man als den Stolz und Gipfel der Wissenschaft, im Gegensatz gegen das positive, welches der niedern Sphäre der vernunftlosen Empirie, der vergänglichen Menschensatzung und Willkühr überwiesen wurde, wobei man übersah, daß die angeblich aus der bloßen Vernunft geschöpften Rechtsbestimmungen nichts Anderes waren, als die Allgemeinbegriffe der urkundlichen Gesetzgebung mit Auslassung des Besondern und Individuellen. Diese formellen Abstractionen ohne Objectivität und Natur standen zu sehr in Widerspruch

mit dem menschlichen Bewußtsein, als daß nicht ein Bedürfniß nach Realität, nach der Fülle des Concreten hätte entstehen sollen. Denn die Objectivität ist dergestalt eine Ergänzung der Subjectivität, daß diese als ein ungenügendes Halbscheid eben so wenig für sich und ohne Vermittelung der Objectivität bestehen kann, als ein physischer Organismus in seiner Trennung von dem Gesammtorganismus der Natur.

Wie nun eine Einseitigkeit die andere hervorruft, und dadurch die Vernachlässigung eines wesentlichen Moments in der Totalität des geistigen Lebens gerächt wird, so machte sich nach der Periode des subjectiven Rationalismus und Formalismus die Herrschaft des historischen Princips vorzugsweise geltend, mit Hintansetzung nicht nur des abstracten Verstandes, sondern der philosophischen Speculation überhaupt, welche durch die schnell wechselnden Systeme gewissermaßen in Verruf gekommen war. Diese Periode der Gleichgültigkeit gegen alle Philosophie trat ein nach Entwickelung der Schellingschen in ihrer frühern Gestalt, und vor der Epoche der Hegelschen; daher denn auch die Schriften Hegels eine geraume Zeit hindurch unbeachtet geblieben sind. Vorzugsweise findet sich die Abweisung der Speculation in der Behandlung des Rechts, indem die sogenannte historische Schule die Entstehung und Bildung des Rechts an den Geist, aber an den gegebenen thatsächlichen, nicht an die in aller Wirklichkeit, mithin auch in jeder besondern gegenwärtige Idee anknüpft. Dadurch wird dem Recht sein wissenschaftlicher Werth entzogen, welcher ihm als einem wesentlichen Moment in der Totalität des Wissens zugesprochen werden muß. Denn alles Besondere und Positive kann nur in seiner Anschließung an ein Allgemeines, von bestimmten räumlichen und zeitlichen Verhältnissen Unabhängiges, als Abdruck und Verwirklichung eines überräumlichen und überzeitlichen mit dem Begriff des Geistes gesetzten Princips den Namen der Wissenschaft verdienen. Das Allgemeine und Substanzielle, aus welchem das Besondre und Einzelne hervorgeht, und von welchem dieses getragen wird, ist an sich nicht das Unwahre, da es der Typus

des Wirklichen ist, und daher in diesem wirksam bleibt, sondern die einseitige Fixirung und Verabsolutirung desselben, und der Irrthum, mit der Form allen Inhalt erschöpft zu haben. Das allgemeine Rechtsprincip, als Bildungstrieb aller urkundlichen Gesetzgebungen ist keine leere Abstraction, und kann nicht als unwahr verworfen werden, sondern die verkehrte Behandlung desselben, in wiefern es in einem dürren Formalismus befangen die Fülle des Lebens in sich zu tragen vorgiebt, ohne sich diesem aufzuschließen, und dadurch mit sich selbst in Widerspruch tritt. Das Rechtsprincip in der angegebenen Weise ist nicht mit einem sogenannten obersten Rechtsgrundsatz zu verwechseln, mit welchem in seiner formellen Abstraction ebenso wenig das Wesen des Rechts hinlänglich bezeichnet und erschöpft werden kann, als das der Moral mit einem obersten Sittengesetz. Daher denn die neuere Philosophie davon mit Grund abstrahirt hat.

Die Ansicht eines Anhängers der historischen Schule, die Vernunft sei ein weißes Blatt, worauf ein Jeder schreibe, was ihm beliebe, hebt nicht nur alle Speculation, sondern auch den Begriff der Vernunft auf, indem diese ihrem Wesen nach die Willkühr ausschließt, und beurkundet ein geringes Vertrauen auf die eigne Vernunft des Verfassers, welche ihm vom Schöpfer nur zu dem Behufe verliehen scheint, um allerhand Einfälle darauf zu schreiben, wohin dieser Ausspruch über die Vernunft auch gehören dürfte.

Die historische Schule vergleicht, und zwar der Sache angemessen, das Recht mit der Sprache. Diese ist nun als Aeußerung des Volkslebens allerdings etwas Besondres und Thatsächliches, ruht jedoch, als Zeichen und Ausdruck des Gedankens, auf allgemeinen unveränderlichen Principien, welche sich als substanzielle und immanente Bestimmungen der Vernunft in jeder Sprache wirksam erweisen, und daher allerdings auf Realität Anspruch machen. Ebenso verhält es sich mit dem Recht. Die historische Schule, welche das Allgemeine als das Abstrakte nicht gelten läßt, geht bei ihren Rechtsbestimmungen

auf den Volksgeist zurück. Dieser ist aber das Allgemeine und Substanzielle, da er in der Wirklichkeit nur in den Einzelnen existirt und wirkt. Der Volksgeist steht in dem Menschengeist, das Recht wird also zu diesem aufsteigen müssen, wenn es sich wahrhaft begründen will.

Es ist unstreitig ein großes Verdienst Hegels, daß er die Kategorie des Begriffs aus der Subjektivität zur Objektivität erweitert, von der abstrakten Allgemeinheit zum Besondern und Einzeln fortgeführt, dieses Letztere als die Wahrheit des Allgemeinen aufgezeigt, die Formen der Wirklichkeit in umfassender Weise entwickelt, und damit, wo nicht in reeller, doch in formeller Hinsicht, eine Brücke geschlagen hat, über welche die Philosophie in das Leben eingeht, um hier die Momente des Begriffs in concreter Gestaltung zu finden, da früherhin die Philosophie auf ihrem apriorischen Isolirschemel von der Wirklichkeit und Geschichte abgesperrt war, und dieselbe ganz außer sich hatte, ohne sich in ihr wiederzuerkennen. Nur darf man die Kategorie der Wirklichkeit nicht mit dieser selbst verwechseln, und etwa meinen, die Kategorie sei der Inbegriff alles Wirklichen, und alles Sein gehe in derselben auf. Deutet doch selbst Schaller in den Hallischen Jahrbüchern (in der Recension von Hegels Gesch. der Phil.) darauf hin, daß die Momente des Begriffs die Individualität historischer Zustände nicht erschöpfen können, und hier noch ein anderes Princip wirksam sei, als das logische.

Nach diesen Vorerinnerungen wenden wir uns zur Bedeutung und Realität des Rechtsbegriffs, und werfen zuvörderst einen Blick auf das urkundliche Recht in seiner formellen Allgemeinheit. Im Staate, als einem gegliederten Rechtsorganismus, sichert das Gesetz, als Ausdruck des allgemeinen Willens jedem Einzelnen im Verhältniß zu den übrigen ein mehr oder weniger beschränktes Gebiet für seine Selbstbestimmung und Zweckthätigkeit. Innerhalb dieses Gebiets ist jeder Herr seines Willens, sein eignes Haben und Handeln, ἕξις und πρᾶξις ἑαυτοῦ sagt Plato. Mit den Befugnissen, die daraus er-

wachsen, mit der Fähigkeit zu gewissen äußern Handlungen ist zugleich die Pflicht gesetzt, alle andern in ihrer freien Willensthätigkeit anzuerkennen, das ihnen garantirte Gebiet nicht zu überschreiten, indem die Uebertretung den Zwang von Seiten des Staats zur Folge hat. Das Rechtsverhältniß hat danach eine permissive und prohibitive Seite. Eine ist mit der andern gegeben. Kein Einzelner ist berechtiget, ohne verpflichtet zu sein, und umgekehrt. Wir finden also in jeder Rechtsordnung ein doppeltes Moment: Anerkennung eines allgemeinen Willens in Folge der Gemeinschaft, des Einsseins mit einer Gesammtheit, und andrer Seits ein freies Fürsichsein in den äußern Willensbestimmungen. Beide Momente sind miteinander gesetzt. Der Eine führt auf den andern. Das Ganze, der Staat existirt in den Einzelnen; die Einzelnen, wenn sie nicht abstrakt aufgefaßt werden, sondern concret, mithin in ihrer Wahrheit, sind Glieder des Ganzen. Gehen wir nun von dem Begriff des freien Fürsichseins aus, wie es sich als Element einer jeden Rechtsordnung darstellt, so ist dieses Verhältniß des Einzelnen keineswegs ein zufälliges und willkührliches, sondern ein nothwendiges, welches durch die sittliche Existenz des Menschen gefodert wird, und sich überall entwickelt, wo die Völker zum Selbstbewußtsein ihrer ideellen Bestimmung erwachen. Es dürfte daher die Aufgabe der Rechtsgeschichte sein, nachzuweisen, wie sich das Recht nach Maßgabe des idealen Selbstbewußtseins gestaltet, wie mit der innern Freiheit überall ein Anspruch auf die äußere geltend gemacht wird. Es ist eine verkehrte Ansicht, das Recht oder die Religion als ein bloßes Erzeugniß der Willkühr, oder der politischen Klugheit zu betrachten.

Da alles Aeußere, als ein Relatives, aus dem Innern, als dem Substanziellen zu erkennen ist, so läßt sich auch das Recht in seiner Aeußerlichkeit und Relativität nur aus dem Wesen des Geistes und seinem immanenten Zwecke entwickeln. Dieser ist kein andrer, als in dem Befreiungsprocesse von der Natur diese zum Organ des Geistes zu machen, und die Idee

desselben zu verwirklichen, welche nach ihren verschiedenen Seiten und Richtungen in Religion, Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst sich auseinanderlegt. Die Verwirklichung dieser Ideen, welche der freien Selbstbestimmung anheimfällt, ist an die Thätigkeit des Willens geknüpft, und demnach eine sittliche Aufgabe. Die Sittlichkeit ist nicht nur das Agens, die Beseelung und bildende Macht aller ideellen Wirksamkeit, nicht nur die Ueberwinderin aller Hemmnisse, welche sich von Innen in den Naturtrieben und Begierden, und von Außen in der Gewalt und dem Widerstande der Weltverhältnisse dem Handelnden entgegenstellen, sondern sie entscheidet und richtet auch als die nach Innen, nach der Freiheit gewendete und darin wurzelnde Gesinnung über den Werth und die Verwerflichkeit eines jeden gesetzten Zwecks. Die Sittlichkeit ist demnach die Energie, welche die Verwirklichung des Geistes, als absoluten von Gott gesetzten und gewollten Selbstzwecks vermittelt, das natürliche Leben ins Reich der Freiheit erhebt und verklärt, welche den Menschen aus aller Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit in sich selbst, in sein inneres Wesen zurückführt und in diesem Beisichsein erhält, damit alles Thun aus dem Geist und für den Geist sich entwickele. Wie nun der Einzelne als physischer Organismus in das Naturganze verschlungen nur in und mit diesem sein Dasein vollbringt, und andrer Seits in einem eignen Lebenscentrum steht, und im Gegensatz gegen den allgemeinen Naturorganismus ein selbstständiges Leben lebt, indem er ein für sich bestehendes Ganze bildet; so setzt auch die Realisirung der ideellen Urzwecke den Einzelnen in ein doppeltes Verhältniß zur Menschheit. Er erkennt sich einmal als Glied eines größern Ganzen, als einseitigen Reflex der Menschheit, und damit seinen Beruf, in der Totalität derselben und zwar zunächst in der Totalität des Volks seine eigne zu entwickeln. Denn in dem Ganzen findet er die Anlagen und Kräfte verwirklicht, die Ideen dargestellt, welche sich in dem Individuum nur unvollständig, gleichsam in gebrochnen Strahlen reflectiren. In diesem Gefühle der Unzulänglichkeit und Bedürftigkeit schließt

sich der Einzelne an das Ganze an, um in ihm das Mangelnde seines individuellen Daseins zu vervollständigen und zu ergänzen, sein eignes Bewußtsein zum Weltbewußtsein zu erweitern. Diese Hingebung als eine durchaus freie und positive verträgt sich mit der Rechtspflicht und dem äußern Zwange nicht, und wird durch denselben in ihrem Wesen aufgehoben. Auf die bezeichnete Richtung leidet überhaupt der Rechtsbegriff keine Anwendung, welcher auf das Subjekt bezogen ausschließend ist. Die Verhältnisse der sich entäußernden Liebe, sei sie auf Personen oder Ideen gerichtet, sind in ihrer Unabhängigkeit von Zeit- und Quantitätsbestimmungen an sich keine Rechtsverhältnisse, wenn auch, in solche zu treten, ein Recht sein kann, und die äußern Beziehungen in derselben, wie z. B. in dem Familienleben, unter das Gesetz fallen können. Wie sich nun der Einzelne einerseits als Theil dem Ganzen unterordnet, so setzt er sich den mit und neben ihm lebenden Individuen als ein nur von sich selbst abhängiges Selbstwesen entgegen, welches in dem Bewußtsein eines eignen Lebenscentrums sich aus innerer Freiheit und Machtvollkommenheit seine Zwecke setzt, und sich zugleich aufgefordert findet, diese seine Selbstständigkeit gegen alle Eingriffe aufrecht zu erhalten, damit es dasjenige für sich werden könne, was er an sich ist. Diese Selbstständigkeit ist mit der sittlichen Subjektivität und Individualität gesetzt, und macht den Begriff der Person aus. Sie gilt eben so in den wechselseitigen Verhältnissen der Einzelnen zu einander, als ganzer Völker. Denn wie diese in der Idee der Menschheit miteinander verbunden sind, so setzten sie sich andrer Seits einander entgegen, und aus dieser Entgegensetzung, oder Coordination entspringt das Völkerrecht. Diese beiden Momente: die Hingebung an das Ganze, und das Fürsichsein schließen sich übrigens nicht aus, denn auch in der Hingebung bleibt das Einzelne bei sich und in sich, und das Fürsichsein hebt den Zusammenhang mit dem Ganzen nicht auf. Es wiederholen sich hier die Gesetze des Organismus, wonach jeder Theil ebenso für sich ist, als für ein Andres: für die Totali-

tät. Da nun das Organ, wodurch der Mensch als Selbstwesen existirt und wirkt, sein Körper, das System seiner physischen Kräfte ist, der Gebrauch dieses Organs aber, und durch dasselbe die Beherrschung der Natur, als nothwendiges Mittel für die Verwirklichung seiner ideellen Persönlichkeit sich darstellt, so ist mit der innern Freiheit und Selbstständigkeit nothwendig auch die äußere gesetzt, welche aber keine unbestimmte, unbeschränkte, sondern vielmehr eine durch die Urzwecke des Menschen bedingte ist. Denn da die äußere Freiheit in der innern gegründet ist, so kann die erstere nicht weiter gehen, als ihr Grund. Daß die äußere Freiheit ein nothwendiges Moment in der Realisirung der Idee sei, und ohne sie weder Kunst noch Wissenschaft sich bethätigen könne, bedarf keiner Auseinandersetzung, da alle geistige Thätigkeit in die Unmittelbarkeit der Naturthätigkeit umschlägt und durch diese vermittelt ist. Ein Zustand ohne ein Minimum der Naturfreiheit, ohne die Fähigkeit auf die Außendinge bildend einzuwirken, sie zum Ausdruck und Werkzeug unseres Willens, zur Darstellung unsrer Zwecke zu machen, ohne den Gebrauch der Mittel, durch welche die ideelle Thätigkeit in die Erscheinung treten, und sich verendlichen kann, schließt nothwendig eine Verkrüppelung des Geistes in sich. Schon nach Homer geht die Hälfte der Tugend mit der Freiheit verloren; und wenn Schiller sagt, der Mensch sei frei und wäre er in Ketten geboren, so gilt dies nur von der innern Freiheit in ihrer Abstraktion, nicht in ihrer concreten Verwirklichung. Daher die Begeisterung für die äußere Freiheit, welche von Jeher die Einzelnen sowohl als ganze Völker beseelte, und Thaten einer heldenmüthigen Aufopferung hervorgerufen hat. Denn die äußere Freiheit, als Mittel für die Erhaltung der physischen Existenz und des sinnlichen Wohlbefindens kann zwar leidenschaftlichen Eifer und Betriebsamkeit, aber keine Begeisterung entzünden. Dies vermag nur die Idee. Der Anspruch auf ein äußeres freies Gebiet für die individuelle Zweckthätigkeit ist nothwendig ein wechselseitiger, wenn mehrere Individuen in Wechselwirkung treten, und sich als Selbstwesen

anerkennen. Damit ist zugleich eine formelle Gleichheit gesetzt, aber keine materielle, insofern bei der Anerkennung von allen besondern Fähigkeiten und Eigenschaften der Person abstrahirt, und der abstrakte Begriff eines Vernunftwesens festgehalten wird, welches als solches zu einer ideellen Zweckthätigkeit berufen ist, und dieselbe mit freier Selbstbestimmung vollzieht. Die Gleichheit kann demnach nicht weiter gehen, als die Anerkennung, welche einen negativen Charakter hat, da sie einen jeden Andern in seinem Fürsichsein gelten läßt, ohne in seine Zweckthätigkeit einzugreifen.*) Dieser an sich moralische Standpunkt der Personen zu einander ist die Basis des Rechtsbegriffs, wie er sich im Staat und in der urkundlichen Gesetzgebung entwikkelt. Die Anerkennung ist unbezweifelt die conditio sine qua non eines jeden Rechtszustandes. Wo sie fehlt, da ist das Verhältniß, wie z. B. gegen Thiere, nur ein moralisches. Die Anerkennung in der angegebenen Weise setzt nicht bloß die Vernunftthätigkeit, sondern auch den actuellen Gebrauch derselben voraus. Daher denn Kinder, oder Trunkene nicht sowohl Gegenstand einer rechtlichen, als moralischen Behandlung sind. Werden nun die Personen in ihrem äußern gegenseitigen Verhalten aufgefaßt, und diese Beziehungen für sich festgehalten, so bieten sich eigenthümliche Bestimmungen dar, welche einen Kreis besonderer Handlungsweisen beschreiben. Betrachtet man den Einzelnen als Selbstwesen nur im Verhältniß zu andern, und setzt man danach fest, was er thun und lassen kann, so

*) Die Verwechselung der formellen mit der materiellen Gleichheit liegt den revolutionären Bestrebungen zum Grunde. Die Menschen sind sich gleich in der substanziellen Allgemeinheit der Vernunft, und haben daher einen gleichen Anspruch auf Unverletzlichkeit ihrer Personen und Güter, und auf die allgemeinen Bedingungen einer physisch sittlichen Existenz und Wirksamkeit. Außer dieser Gleichheit entwickeln sich mannichfache Unterschiede der Intelligenz, der Sittlichkeit, des Besitzes und sonstiger Thätigkeiten auf dem Lebensgebiet. Daß diese Unterschiede in dem Rechtsorganismus sich reflektiren, ist der Sache angemessen.

wird man auf den Begriff des Dürfens, des Erlaubten geführt, welcher, wie manche annehmen, entweder keine, oder in seiner Beschränkung auf gleichgültige Handlungen nur eine geringe Geltung hat, insofern man sich den Menschen unmittelbar unter der Macht des Guten seiner innern Selbstbestimmung gegenüber denkt. Diese kennt kein Dürfen, sondern nur ein Gebieten und Verbieten. Daher Eigenthumserwerb, und Vertrag keineswegs unter den Begriff des Dürfens fallen, wenn sich das Subjekt für oder gegen diese Handlungen in dem Moment der Vollziehung nach Maßgabe seiner innern und äußern Lebensverhältnisse zu entscheiden hat. Was es hier als das Zweckmäßige anerkennt, ist auch das Sittliche. Das Dürfen des Rechtsbegriffs ist also keineswegs ein subjektives, sondern nur ein objektives, indem keinem im Verhältniß zu andern die Pflicht auferlegt werden kann, sich eine rechtliche Handlung zum Zweck zu machen. Die Handlungen, zu denen der Rechtsbegriff ermächtiget, sind an sich vernunftgemäß, denn da der Mensch das Recht nur als sittliches Wesen hat, so kann es kein Recht zu unsittlichen Handlungen geben. Dieses erkennt auch das positive Recht an. Demgemäß wird auch bei der Ausübung des Rechts sowohl, als der Erfüllung der Rechtspflicht eine sittliche Gesinnung vorausgesetzt, ohne daß sie bei den einzelnen Handlungen in Frage kommen kann, weil eben nur das äußere Verhalten der Personen zu einander bestimmt werden soll.

Die Persönlichkeit äußert sich in verschiedenen Beziehungen, welche man als Urrechte aufgeführt hat. Leib, Leben, Sprache, Erwerb und Gebrauch von Sachen, äußere Freiheit, im Gegensatz der Sclaverei, sind Güter, deren Integrität die nothwendige Bedingung der physischsittlichen Existenz, die Voraussetzung ist, daß der Einzelne als Person existiren, und äußerlich wirksam sein könne. So richtig es nun ist, daß diese sogenannten Güter die Grundlage des Rechtszustandes bilden, und keiner ohne ein Minimum dieser Güter gedacht werden kann, so ist es doch eine Verirrung der Abstraction, diese Ur-

rechte als bestimmte einzelne Rechte aufzuführen, da sie vielmehr nur allgemeine Formen sind, in denen sich das Recht entwickelt. Sie haben für dieses dieselbe Geltung, wie die formelle Logik für das Denken. Sie sind das Bleibende, Dauernde, die conditio sine qua non des Rechtszustandes, die urkundlichen Rechte dagegen die besondern Gestaltungen dieses Allgemeinen. Die Urrechte verhalten sich zum positiven Recht wie das abstrakte Sein zum zeitlich werdenden. Der Umfang und die Gränzen dieser Urrechte sind mit dem bloßen Begriff nicht gegeben, und es sind sowohl in Absicht auf den Inhalt einzelner Befugnisse, als die Arten möglicher Verletzungen und deren Folgen positive Bestimmungen nöthig, wenn sich die Urrechte in einzelne bestimmte Rechte verwandeln, und in concreten Gestalten verwirklichen sollen. Eigenthum und Vertrag lassen sich ihrem Wesen nach in allgemeinen Grundzügen, aber nicht dergestalt in ihren Einzelnheiten aus dem bloßen Begriff entwickeln, daß ein vollständiges Privatrecht auf diesem Wege aufgestellt werden könnte. Eben so enthält die ausgesprochene Unverletzlichkeit von Leib, Leben, Gesundheit, Ehre, Freiheit, u. s. w. nur die Data und nothwendigen Voraussetzungen zu einem gedenklichen Criminalrecht, aber nicht dieses selbst in seinen einzelnen Strafbestimmungen. Daher Herbart mit Grund sagt, die Urrechte wären kein exacter Begriff. Die concrete Verwirklichung der allgemeinen Rechtsformen, der sogenannten Urrechte, ist von der Individualität und Civilisation der Völker abhängig, und damit die Mannichfaltigkeit der urkundlichen Rechte gegeben. Der Hauptbestimmungsgrund derselben und der Staatsverfassung überhaupt ist der Begriff der Persönlichkeit, wie er sich in einem Volke entwickelt hat. Bei den Völkern des Orients hat nach den Principien ihrer Religion die objektive Autorität des Despotismus die subjektive Freiheit unterdrückt. Daher giebt es dem Herrscher gegenüber kein Recht, aber wohl unter den Unterthanen in ihren gegenseitigen Verhältnissen; denn daß auch hier der Begriff der Persönlichkeit völlig annullirt sei, kann nicht gesagt werden. Bei den Griechen

hatte mehr der Staat, als der Einzelne Persönlichkeit, obschon sie dem Letztern nicht ganz abgesprochen werden kann. Bei den Römern tritt diese in der Herrschaft des Hausherrn mehr hervor, und damit auch die Ausbildung des Privatrechts, welches den Griechen gewissermaßen fremd war. Die römische Persönlichkeit stellt sich dem Staat gegenüber, und man kann sie mit Hegel eine abstracte nennen, und zwar schon insofern, als sie nicht in Gott gegründet ist, sondern in der Gestalt der stoischen auf sich ruhenden Selbstgenügsamkeit erscheint. Erst im Christenthum ist die Persönlichkeit dadurch zu ihrem Rechte gekommen, daß man in dem Menschen das Ebenbild Gottes anerkennt. Was die neuere Philosophie von der menschlichen Würde lehrt, ruht wesentlich auf dieser christlichen Idee. Der Begriff der unendlichen Subjektivität und absoluten Persönlichkeit hat, wenn auch entstellt, und als Carricatur, in den politischen Bewegungen unserer Zeit mitgewirkt. Diesem Begriff zufolge sind unsere Anfoderungen an das Recht andere, als die der antiken Zeit. Wenn demgemäß das Wesen des Rechts unter uns bestimmt werden soll, so muß von diesem Begriff der Persönlichkeit ausgegangen werden. Es ist mithin eine Verkehrtheit, ein für alle Völker und zu allen Zeiten gültiges Recht aufstellen zu wollen.

Das Recht ist nur insofern ein solches, als es gilt, und die Handlungen der Menschen als eine äußere Macht fortdauernd beherrscht. Das Mittel dieser Geltung ist der Zwang, welcher im Fall einer Rechtsverletzung der Art und dem Grade nach von dem subjektiven moralischen Urtheil des Verletzten abhängt, wenn keine objektive Regel und keine Macht existirt, welche den Zwang im Interesse des Gesetzes geltend macht und gleichmäßig anwendet.

Der Begriff der Persönlichkeit mit den dadurch gesetzten Ansprüchen, den sogenannten Urrechten sowohl, als der Begriff des Zwangs führen also, wenn sich das Recht concret verwirklichen, und objektiv werden soll, auf das Erforderniß einer äußerlich anerkannten Regel, so wie einer richterlichen und executiven

Macht, welche die Regel in Vollziehung setzt, mithin auf den Begriff einer Rechtsgesellschaft, welche nicht mit dem Staat zu verwechseln ist. Mit andern Worten, der Einzelwille muß sich zu einem Gesammtwillen entwickeln, wenn das Recht existiren soll. Das Recht im subjektiven Sinn treibt also auf den Begriff des Rechts im objektiven Sinne. Eins setzt das andere voraus. Beide treffen darin zusammen, daß sie Willensbestimmungen sind. Das Recht, als Gesetz, als Unpersönliches genommen, unterscheidet sich in dieser seiner Allgemeinheit von dem Recht, als dem Fürsichsein der Persönlichkeit, reflektirt sich jedoch in derselben, und kommt erst in ihr zum Dasein. Inwiefern der Inhaber der höchsten Gewalt, als Repräsentant des unpersönlichen Willens keine einzelne Person darstellt, und demnach der richterlichen und executiven Gewalt nicht unterworfen sein kann, sondern heilig und unverletzlich ist: insofern verliert sich das Recht in die Moralität, von welcher es ausgeht, und kann nur in dieser seine Garantie finden.

Der Einzelne ist keine abstrakte Person, sondern eine concrete, welche in die Familie und den Staat gestellt, durch ihren besondern Beruf einen eigenthümlichen Lebenskreis beschreibt. Diese Gliederung wird in den Rechtsorganismus aufgenommen, und die Freiheit des Einzelnen erhält erst durch ihre Einfügung ins Ganze, durch ihre Einigung mit dem Geiste des Volkes und des Staates, welcher als das Allgemeine und Substanzielle das Einzelne bedingt und beherrscht, ihre wahre Bedeutung und Verwirklichung. Wie sich Kunst und Wissenschaft nicht abstrakt, sondern in den Volksgeistern auf concrete Weise ein bestimmtes Dasein geben, so auch das Recht. Der Begriff der Persönlichkeit als das Allgemeine, was allem Besondern zum Grunde liegt, wird aber durch die Gliederung des Rechts, durch die Anerkennung des substanziellen Staatswillens nicht aufgehoben, sondern behält als das nothwendige Element einer jeden Rechtsbildung seine Bedeutung. Der Staat existirt nicht für die Einzelnen, und die Einzelnen schaffen ihn nicht nach Willkühr, er hat daher als Ganzes eine eigenthüm-

liche Geltung. Er existirt aber nur in den Einzelnen in ihrer Gesammtheit. Für diese letztere, und zwar nicht für eine gegenwärtige, sondern für die in den Generationen fortlaufende, ist er allerdings da. Er kann daher die Persönlichkeit der Einzelnen nicht aufheben, ohne sich selbst zu anulliren.

Der Staat verwirklichet die Idee der persönlichen Freiheit und, in soweit dieses darauf beruht, des Rechts in doppelter Weise, positiv und negativ, jenes durch die Civilgesetzgebung, dieses durch das Criminalrecht. Das erstere bestimmt das Wesen, den Umfang und die Gränzen der äußern Freiheit, inwiefern dieselbe in der Wahl des Berufes, der Religion, in der Mittheilung der Gedanken, in dem Recht der freien Einigung, in der Familie, in dem Erwerb der Rechtsobjekte, u. s. w. sich äußert. Alles Recht besteht aber nur dem Namen, nicht der That nach, wenn nicht das Unrecht, die Negation des Rechts nach Hegel, verboten, und für den Fall der Verletzung Mittel zur Wiederstellung des Rechtszustandes angeordnet sind, die Negation also wieder aufgehoben wird. Diese Sicherstellung sowohl im Allgemeinen, als in Beziehung auf das dem Einzelnen eingeräumte Rechtsgebiet bewirkt die Criminalgesetzgebung, welche die gedenklichen Eingriffe in den Rechtszustand untersagt, und straffällig macht. Die Civilgesetzgebung verordnet also, was geschehen, die Criminalgesetzgebung, was nicht geschehen darf. Jene ist wesentlich permissiv, diese ist prohibitiv. Da nun auch die Ausgleichung von Rechtsstreitigkeiten und Rechtsverletzungen eine objektive Form erfordert, so gehören Civil- und Criminalproceßordnungen wesentlich zur Verwirklichung der Rechtsidee. Daß der Staat dem Einzelnen die Anerkennung der Andern nur im Allgemeinen, nur die Enthaltung verletzender Einwirkungen, also in Ermangelung besondrer Thatsachen, bloß eine negative Pflicht auflegt, liegt in der Natur der Sache, da die Vorschrift einer positiven Zweckthätigkeit für andere die Freiheit des Rechtsbegriffs wieder aufheben, und dieser mit sich selbst in Widerspruch treten würde; da ein Handeln für andere, und

ein Hingeben an sie nur als Erzeugniß einer freien Selbstbestimmung sittlichen Werth hat; und da endlich hierbei so vielerlei Grade und Abstufungen denkbar sind, die Individualität der Umstände einen solchen bestimmenden Einfluß äußert, daß sich das positive aufopfernde Thun für andere nach keiner allgemeinen Regel anordnen und gliedern läßt. Die an sich und ursprünglich negative Pflicht wird nur beim Vorhandensein gewisser Thatsachen, einer Verletzung eines Vertrags, oder einer andern in freier Selbstbestimmung vollzogenen Handlung, z. B. einer Geschlechtsvereinigung positiv. Von diesem Standpunkte sind auch die positiven Pflichten gegen den Staat zu beurtheilen, nur daß dieser zur Erhaltung des Ganzen genöthiget sein kann, das an sich Sittliche dem Rechtszwange zu unterwerfen. Den Charakter des Fürsichseins, und des Fürsichhabens, des meum et suum, verläugnet das Privatrecht auch da nicht, wo es, wie im Vertrage, eine bindende Kraft äußert, ein gemeinsames Handeln, und einen Austausch der Güter und Kräfte begründet. Denn die Berechtigung, selbst aus einem Gesellschaftsvertrage, ist immer eine ausschließende Foderung.

Inwiefern die auferlegte Rechtspflicht eine negative ist, insofern kann man nicht sagen, daß derjenige, welcher eine positive verabsäumt, z. B. einen Armen verhungern läßt, rechtlich handle, und daß demnach das Recht unsittliche Handlungen gestatte. Das Unterlassen einer solchen positiven Pflicht ist vielmehr außerrechtlich, da es gar nicht unter dem Rechtsbegriff fällt. Wenn man es als eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Rechtspflicht aufführt, daß sie vor andern eine unbedingte sei, so ist dagegen zu erinnern, daß nach der richtigen Bemerkung Schleiermachers in seiner Kritik der Sittenlehre, bei jeder Pflicht das Wo, Wann und von Wem mitgesetzt sein müsse. Dies gilt auch von der Rechtspflicht. Daher dieselbe allerdings nicht immer in Wirksamkeit tritt z. B. bei dem sogenannten Nothrecht. Auch haben schon die Alten und unter andern Cicero bemerkt, daß die Pflicht aus einem Depositum dann nicht zu erfüllen sei, wenn Jemand einen Degen

hinterlegt habe, und diesen im Zustande einer tobenden Leidenschaft zurückfordere.

Da das Recht das Mittel der idealen Selbstverwirklichung des Menschen ist, so hat es keinen absoluten Werth, sondern nur einen relativen, und kann nicht wie die Sittlichkeit als Selbstzweck geltend gemacht werden. Weil es aber ein nothwendiges Mittel für die Realisirung der Vernunftzwecke ist; so muß die Verwirklichung des Rechts als eine sittliche Aufgabe für den Staat betrachtet werden, in dessen Gesetzgebung sich nicht nur die moralische Achtung der Person, sondern auch die Idee der Sittlichkeit überhaupt vielfach abspiegeln wird. Wenn demnach die Rechtsgrundsätze an sich sittlicher Natur sind, so fällt doch die Ausbildung und Vollendung des Rechts der Intelligenz zu. Diese kann es allein bewirken, daß die Rechtsbegriffe klar, bestimmt, den Verhältnissen angemessen, unter sich selbst, und mit der Totalität in Uebereinstimmung stehen. Hierin besteht die theoretische Seite des Rechts.

Wenn man nun fragt, ob und inwiefern sich das Recht von der Moral unterscheide; so ist so viel klar, daß man ohne den Begriff derselben nicht auf den Begriff der Persönlichkeit, mithin auch nicht auf den Rechtsbegriff kommen könne, daß also dieser die Moral zur Voraussetzung habe. Dieselbe begründet auch die Bestimmung, daß Niemanden der Rechtsanspruch überhaupt genommen, und von Niemanden aufgegeben werden könne, da die Persönlichkeit keine völlige Aufhebung zuläßt, und sich Niemand selbstlos machen kann. Wird nun aber die Persönlichkeit in ihren äußern Beziehungen zu andern Persönlichkeiten festgehalten, und von den sonstigen ideellen Zwecken des Geistes abstrahirt, so ist dieser Standpunkt insofern ein eigenthümlicher, als das damit gesetzte Dürfen einerseits, und die negative Pflicht andrer Seits, einer äußern Gesetzgebung unterworfen werden kann, und unterworfen werden muß. Vor dieser Unterwerfung kann nur das moralische Urtheil des Einzelnen über die wechselseitigen Beziehungen zu andern mit und neben ihm lebenden Individuen entscheiden. Das Recht ist also

noch mit der Moral verschlungen, obgleich die Data zum Unterschied gegeben sind. Daher zwischen zwei Einzelnen an sich zwar kein eigentliches Recht, aber doch eine rechtliche Beziehung angenommen werden muß. Dies gilt auch von den Völkern in ihren gegenseitigen Beziehungen. In Ermangelung einer richterlichen und executiven Macht ist das Recht unter Völkern ein unvollständiges, aber man unterscheidet doch auch hier mit Grund die moralischen Verhältnisse von den rechtlichen, insofern sich diese auf die äußere Selbstständigkeit beziehen. Dies nimmt auch Stahl an, läugnet es aber in Widerspruch mit sich selbst bei den Individuen.

Die Moral ist nicht wie das Recht ein Verhältnißbegriff, sie geht nicht wie dieses in der Gesetzgebung des Staats auf, indem sie den Willen in allen Gebieten und Sphären der ideellen Thätigkeit zu bestimmen hat, und in ihrer ausschließlichen Beziehung auf die innere Freiheit und Gesinnung einzig und allein von hier aus das äußere Verhalten der Menschen zu einander festsetzt, und ihrer gebietenden und verbietenden Macht unterwirft. Dieses Verhalten bildet daher nur einen Moment in ihrer Entwickelung, ist aber der einzige und ausschließliche Gegenstand des Rechts. In dieser ausschließlichen Beziehung auf die Aeußerlichkeit erhalten die physische Existenz und die materiellen Güter einen selbstständigen Werth, und eine für sich bestehende Bedeutung, welche Isolirung auf dem moralischen Standpunkt sich nicht geltend machen kann, wo alles Aeußere im organischen Zusammenhang mit dem Innern beurtheilt wird, und mithin nur eine relative und untergeordnete Stellung einnimmt.

Wenn nun Moral und Recht sich von einander unterscheiden, so können sie doch nicht von einander geschieden werden, indem sich vielmehr beide wesentlich auf einander beziehen. Der Einzelne hat das abgegränzte Rechtsgebiet, damit er innerhalb dessen seine sittliche Natur nach Maßgabe seiner Individualität entwickeln, und seinen Selbstbegriff verwirklichen, damit er die Idealität seines Wesens der Natur einbilden, und diese in

freier Zweckthätigkeit beherrschen, damit sein Fürsichsein dem Leben der Menschheit sich frei und ungestört aufschließen, und dieses in sich aufnehmen, damit aus dem abgeschlossenen Rechtskreise der Geist der Liebe in freiwilliger Selbstbestimmung heraustreten, und schöpferisch in die Fülle des menschlichen Daseins eingehen, und sich daran anschließen könne.

Die Wahrheit des Rechts ist demnach die sittliche Gesinnung, und dasselbe muß darein aufgenommen sein, wenn es seinem Wesen entsprechen soll.

Da die Rechtsregel, wie sie das Gesetz aufstellt, die Verhältnisse in abstrakter Allgemeinheit auffaßt, und dieselben nach ihren äußerlichen Bestimmtheiten fixirt, ohne bei den einzelnen Handlungen die Gesinnung und die Motive in Frage zu stellen; so ist allerdings ein unsittlicher Gebrauch des Rechts denkbar, und Eigenthum und Vertrag können, wie das tägliche Leben beweist, zum bloßen Werkzeug der Selbstsucht dienen. Allein die Verkehrung des Rechts drückt nicht sein Wesen aus, und die Willkühr kann auch das Heiligste mißbrauchen, wie die Erfahrung lehrt. Abgesehen davon kann es geschehen, daß eine rechtliche Handlung nicht an sich, sondern in Beziehung auf besondere Umstände in Widerspruch mit der Sittlichkeit tritt. Darauf kann aber die Regel als solche keine Rücksicht nehmen, wenn sie sich nicht selbst aufheben, und in eine schwankende Unbestimmtheit verfallen will. Ein Gesetz, mag es dem öffentlichen, dem Criminal- oder Civilrecht angehören, kann nur im Großen und Ganzen, im Durchschnitt passend und zweckmäßig sein, und es lassen sich Fälle denken, wo die Anwendung Härte und Inhumanität mit sich führt, und gegen sittliche Bestimmungen anstößt. Daß jeder Wort halte, und demnach seine Schulden bezahle, ist der Sittlichkeit durchaus angemessen, so verdrießlich und unbequem es für manchen sein mag. Die Eintreibung der Schuld kann aber unter obwaltenden Umständen unsittlich sein. Alle diese gedenklichen Umstände in die Gesetzgebung aufnehmen, würde aber dem Recht alle Sicherheit und Festigkeit entziehen.

Wo das Rechtsgesetz auf den sittlichen Willen eingeht, wie z. B. im Strafrecht, da kann es die verschiedenen Grade und Arten der Willensbestimmung (dolus und culpa) nur im Allgemeinen zum Gegenstande seiner Vorschriften machen, aber nicht mit psychologischer Berechnung, nach den individuellen, unendlichen Modifikationen und Schattirungen unterworfenen Motiven verbrecherischer Handlungen die Strafe abmessen. Daher denn hier die moralische Beurtheilung von der rechtlichen wesentlich verschieden sein kann, und zwar um so mehr, da bei der letztern, nicht so wie bei der erstern, der verletzende Erfolg einen wesentlichen Moment ausmacht. Denn das Criminalrecht nimmt in Uebereinstimmung mit den sonstigen Rechtsprincipien die That in ihren äußern Beziehungen, jedoch mit Berücksichtigung der innern, auf, in welchem Punkt freilich die urkundlichen Gesetzgebungen bei einzelnen Verbrechen wesentlich von einander abweichen.

Wenn die vorstehende Darstellung der Wahrheit entspricht, so leuchtet von selbst ein, daß das Recht eine sittliche Basis habe, aber in seiner Verwirklichung keineswegs in der Moral aufgehe, sondern von dieser wesentlich verschieden sei. Nach Schleiermacher ist das Naturrecht aus dem Bedürfniß hervorgegangen, das Nothwendige zum Zufälligen zu finden, und die Ethik müsse das Recht in sich aufzehren. Allein die Ethik ist nicht im Stande, das Recht, wie es sich im Staate darstellt, in Moral zu verwandeln, und demnach müßte dasselbe, als unsittlich, verworfen werden. Da es nun aber zugleich nothwendig ist, so würde im Staat die Nothwendigkeit eines unsittlichen Zustandes bestehen. Dies widerspricht aber dem Wesen des Staats. Demnach ist die Aufgabe vielmehr die, das Recht nicht als ein Nothwendiges zum Zufälligen, sondern als ein sittlich Nothwendiges in seinem Unterschiede von der Moral nachzuweisen. Nach Schleiermacher in seiner Sittenlehre: „ist das sittliche Zusammensein im Verkehr das Verhältniß des Rechts, oder das gegenseitige Bedingtsein von Erwerbung und Gemeinschaft durch einander. Die gebundene Liebe im Charak-

ter der Gleichheit ist Gerechtigkeit. Das Objekt der Rechtspflicht ist alles Handeln der Vernunft unter der Form der Identität auf die Natur, anfangend von der persönlichen und durchgehend auf die äußere. Das Wesen derselben das Hingeben dieses Handelns an die Vernunft überhaupt." Sodann heißt es: das Eintreten in Gemeinschaft mit dem Charakter der Universalität ist Objekt der Rechtspflicht." Dieselbe wird nur durch mehrere Formeln näher bestimmt.

Wie in dieser originellen und geistreichen, die sittlichen Bestimmungen seltsam zersplitternden, zu sehr naturalisirenden Ethik ein dialektischer Fortschritt vermißt wird, und die Begriffe dadurch, daß sie überall relativ, und nach dem schwankenden Ueberwiegen des einen oder andern Moments gesetzt sind, dem Verstande aalartig entgleiten, und gleichsam Versteckens mit einander spielen, so gilt dies namentlich von dem Begriffe der Natur, welcher sehr vieldeutig genommen werden kann, der bildenden und bezeichnenden Thätigkeit, und von dem Begriff des Verkehrs, an welchen der Rechtsbegriff geknüpft ist. Schleiermacher sagt selbst (§. 128.): Alles Symbol sei auch Organ, und umgekehrt, indem die organisirende, oder symbolisirende Thätigkeit mittelbarer Weise auch die andere sei. Dies muß auch zugegeben werden. Die Vernunft handelt durch Organe, und organisirt also immer, und, indem sie in dieser Thätigkeit ihr Wesen manifestirt, symbolisirt sie zugleich, und umgekehrt. Weiter heißt es: „Symbol ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, insofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur, Organ jedes, insofern darin ein Handelnwerden mit der Natur gesetzt ist." Das Gehandelthaben auf die Natur ist durch die Organe vermittelt, und diese stellen sich bemerktermaßen als Symbole dar, indem sich in ihnen die Vernunft erkennbar macht. Das Handelnwerden mit der Natur, das Organ, wird mithin bei dem Gehandelthaben auf die Natur vorausgesetzt, und die Producte der bildenden Thätigkeit, das Gehandelthaben auf die Natur, sind Symbole. Man dreht sich also hier in einem Zirkel (von §. 145—156.). In einer

rechte als bestimmte einzelne Rechte aufzuführen, da sie vielmehr nur allgemeine Formen sind, in denen sich das Recht entwickelt. Sie haben für dieses dieselbe Geltung, wie die formelle Logik für das Denken. Sie sind das Bleibende, Dauernde, die conditio sine qua non des Rechtszustandes, die urkundlichen Rechte dagegen die besondern Gestaltungen dieses Allgemeinen. Die Urrechte verhalten sich zum positiven Rechte, wie das abstrakte Sein zum zeitlich werdenden. Der Umfang und die Gränzen dieser Urrechte sind mit dem bloßen Begriff nicht gegeben, und es sind sowohl in Absicht auf den Inhalt einzelner Befugnisse, als die Arten möglicher Verletzungen und deren Folgen positive Bestimmungen nöthig, wenn sich die Urrechte in einzelne bestimmte Rechte verwandeln, und in concreten Gestalten verwirklichen sollen. Eigenthum und Vertrag lassen sich ihrem Wesen nach in allgemeinen Grundzügen, aber nicht dergestalt in ihren Einzelnheiten aus dem bloßen Begriff entwickeln, daß ein vollständiges Privatrecht auf diesem Wege aufgestellt werden könnte. Eben so enthält die ausgesprochene Unverletzlichkeit von Leib, Leben, Gesundheit, Ehre, Freiheit, u. s. w. nur die Data und nothwendigen Voraussetzungen zu einem gedenklichen Criminalrecht, aber nicht dieses selbst in seinen einzelnen Strafbestimmungen. Daher Herbart mit Grund sagt, die Urrechte wären kein exacter Begriff. Die concrete Verwirklichung der allgemeinen Rechtsformen, der sogenannten Urrechte, ist von der Individualität und Civilisation der Völker abhängig, und damit die Mannichfaltigkeit der urkundlichen Rechte gegeben. Der Hauptbestimmungsgrund derselben und der Staatsverfassung überhaupt ist der Begriff der Persönlichkeit, wie er sich in einem Volke entwickelt hat. Bei den Völkern des Orients hat nach den Principien ihrer Religion die objektive Autorität des Despotismus die subjektive Freiheit unterdrückt. Daher giebt es dem Herrscher gegenüber kein Recht, aber wohl unter den Unterthanen in ihren gegenseitigen Verhältnissen; denn daß auch hier der Begriff der Persönlichkeit völlig anullirt sei, kann nicht gesagt werden. Bei den Griechen

hatte mehr der Staat, als der Einzelne Persönlichkeit, obschon sie dem Letztern nicht ganz abgesprochen werden kann. Bei den Römern tritt diese in der Herrschaft des Hausherrn mehr hervor, und damit auch die Ausbildung des Privatrechts, welches den Griechen gewissermaßen fremd war. Die römische Persönlichkeit stellt sich dem Staat gegenüber, und man kann sie mit Hegel eine abstracte nennen, und zwar schon insofern, als sie nicht in Gott gegründet ist, sondern in der Gestalt der stoischen auf sich ruhenden Selbstgenügsamkeit erscheint. Erst im Christenthum ist die Persönlichkeit dadurch zu ihrem Rechte gekommen, daß man in dem Menschen das Ebenbild Gottes anerkennt. Was die neuere Philosophie von der menschlichen Würde lehrt, ruht wesentlich auf dieser christlichen Idee. Der Begriff der unendlichen Subjektivität und absoluten Persönlichkeit hat, wenn auch entstellt, und als Carricatur, in den politischen Bewegungen unserer Zeit mitgewirkt. Diesem Begriff zufolge sind unsere Anfoderungen an das Recht andere, als die der antiken Zeit. Wenn demgemäß das Wesen des Rechts unter uns bestimmt werden soll, so muß von diesem Begriff der Persönlichkeit ausgegangen werden. Es ist mithin eine Verkehrtheit, ein für alle Völker und zu allen Zeiten gültiges Recht aufstellen zu wollen.

Das Recht ist nur insofern ein solches, als es gilt, und die Handlungen der Menschen als eine äußere Macht fortdauernd beherrscht. Das Mittel dieser Geltung ist der Zwang, welcher im Fall einer Rechtsverletzung der Art und dem Grade nach von dem subjektiven moralischen Urtheil des Verletzten abhängt, wenn keine objektive Regel und keine Macht existirt, welche den Zwang im Interesse des Gesetzes geltend macht und gleichmäßig anwendet.

Der Begriff der Persönlichkeit mit den dadurch gesetzten Ansprüchen, den sogenannten Urrechten sowohl, als der Begriff des Zwangs führen also, wenn sich das Recht concret verwirklichen, und objektiv werden soll, auf das Erforderniß einer äußerlich anerkannten Regel, so wie einer richterlichen und executiven

Macht, welche die Regel in Vollziehung setzt, mithin auf den Begriff einer Rechtsgesellschaft, welche nicht mit dem Staat zu verwechseln ist. Mit andern Worten, der Einzelwille muß sich zu einem Gesammtwillen entwickeln, wenn das Recht existiren soll. Das Recht im subjektiven Sinn treibt also auf den Begriff des Rechts im objektiven Sinne. Eins setzt das andere voraus. Beide treffen darin zusammen, daß sie Willensbestimmungen sind. Das Recht, als Gesetz, als Unpersönliches genommen, unterscheidet sich in dieser seiner Allgemeinheit von dem Recht, als dem Fürsichsein der Persönlichkeit, reflektirt sich jedoch in derselben, und kommt erst in ihr zum Dasein. Inwiefern der Inhaber der höchsten Gewalt, als Repräsentant des unpersönlichen Willens keine einzelne Person darstellt, und demnach der richterlichen und executiven Gewalt nicht unterworfen sein kann, sondern heilig und unverletzlich ist: insofern verliert sich das Recht in die Moralität, von welcher es ausgeht, und kann nur in dieser seine Garantie finden.

Der Einzelne ist keine abstrakte Person, sondern eine concrete, welche in die Familie und den Staat gestellt, durch ihren besondern Beruf einen eigenthümlichen Lebenskreis beschreibt. Diese Gliederung wird in den Rechtsorganismus aufgenommen, und die Freiheit des Einzelnen erhält erst durch ihre Einfügung ins Ganze, durch ihre Einigung mit dem Geiste des Volkes und des Staates, welcher als das Allgemeine und Substanzielle das Einzelne bedingt und beherrscht, ihre wahre Bedeutung und Verwirklichung. Wie sich Kunst und Wissenschaft nicht abstrakt, sondern in den Volksgeistern auf concrete Weise ein bestimmtes Dasein geben, so auch das Recht. Der Begriff der Persönlichkeit als das Allgemeine, was allem Besondern zum Grunde liegt, wird aber durch die Gliederung des Rechts, durch die Anerkennung des substanziellen Staatswillens nicht aufgehoben, sondern behält als das nothwendige Element einer jeden Rechtsbildung seine Bedeutung. Der Staat existirt nicht für die Einzelnen, und die Einzelnen schaffen ihn nicht nach Willkühr, er hat daher als Ganzes eine eigenthüm-

liche Geltung. Er existirt aber nur in den Einzelnen in ihrer Gesammtheit. Für diese letztere, und zwar nicht für eine gegenwärtige, sondern für die in den Generationen fortlaufende, ist er allerdings da. Er kann daher die Persönlichkeit der Einzelnen nicht aufheben, ohne sich selbst zu annulliren.

Der Staat verwirklichet die Idee der persönlichen Freiheit und, in soweit dieses darauf beruht, des Rechts in doppelter Weise, positiv und negativ, jenes durch die Civilgesetzgebung, dieses durch das Criminalrecht. Das erstere bestimmt das Wesen, den Umfang und die Gränzen der äußern Freiheit, inwiefern dieselbe in der Wahl des Berufes, der Religion, in der Mittheilung der Gedanken, in dem Recht der freien Einigung, in der Familie, in dem Erwerb der Rechtsobjekte, u. s. w. sich äußert. Alles Recht besteht aber nur dem Namen, nicht der That nach, wenn nicht das Unrecht, die Negation des Rechts nach Hegel, verboten, und für den Fall der Verletzung Mittel zur Wiederstellung des Rechtszustandes angeordnet sind, die Negation also wieder aufgehoben wird. Diese Sicherstellung sowohl im Allgemeinen, als in Beziehung auf das dem Einzelnen eingeräumte Rechtsgebiet bewirkt die Criminalgesetzgebung, welche die gedenklichen Eingriffe in den Rechtszustand untersagt, und straffällig macht. Die Civilgesetzgebung verordnet also, was geschehen, die Criminalgesetzgebung, was nicht geschehen darf. Jene ist wesentlich permissiv, diese ist prohibitiv. Da nun auch die Ausgleichung von Rechtsstreitigkeiten und Rechtsverletzungen eine objektive Form erfordert, so gehören Civil- und Criminalproceßordnungen wesentlich zur Verwirklichung der Rechtsidee. Daß der Staat dem Einzelnen die Anerkennung der Andern nur im Allgemeinen, nur die Enthaltung verletzender Einwirkungen, also in Ermangelung besondrer Thatsachen, bloß eine negative Pflicht auflegt, liegt in der Natur der Sache, da die Vorschrift einer positiven Zweckthätigkeit für andere die Freiheit des Rechtsbegriffs wieder aufheben, und dieser mit sich selbst in Widerspruch treten würde; da ein Handeln für andere, und

ein Hingeben an sie nur als Erzeugniß einer freien Selbstbestimmung sittlichen Werth hat; und da endlich hierbei so vielerlei Grade und Abstufungen denkbar sind, die Individualität der Umstände einen solchen bestimmenden Einfluß äußert, daß sich das positive aufopfernde Thun für andere nach keiner allgemeinen Regel anordnen und gliedern läßt. Die an sich und ursprünglich negative Pflicht wird nur beim Vorhandensein gewisser Thatsachen, einer Verletzung eines Vertrags, oder einer andern in freier Selbstbestimmung vollzogenen Handlung, z. B. einer Geschlechtsvereinigung positiv. Von diesem Standpunkte sind auch die positiven Pflichten gegen den Staat zu beurtheilen, nur daß dieser zur Erhaltung des Ganzen genöthiget sein kann, das an sich Sittliche dem Rechtszwange zu unterwerfen. Den Charakter des Fürsichseins, und des Fürsichhabens, des meum et suum, verläugnet das Privatrecht auch da nicht, wo es, wie im Vertrage, eine bindende Kraft äußert, ein gemeinsames Handeln, und einen Austausch der Güter und Kräfte begründet. Denn die Berechtigung, selbst aus einem Gesellschaftsvertrage, ist immer eine ausschließende Foderung.

Inwiefern die auferlegte Rechtspflicht eine negative ist, insofern kann man nicht sagen, daß derjenige, welcher eine positive verabsäumt, z. B. einen Armen verhungern läßt, rechtlich handle, und daß demnach das Recht unsittliche Handlungen gestatte. Das Unterlassen einer solchen positiven Pflicht ist vielmehr außerrechtlich, da es gar nicht unter dem Rechtsbegriff fällt. Wenn man es als eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Rechtspflicht aufführt, daß sie vor andern eine unbedingte sei, so ist dagegen zu erinnern, daß nach der richtigen Bemerkung Schleiermachers in seiner Kritik der Sittenlehre, bei jeder Pflicht das Wo, Wann und von Wem mitgesetzt sein müsse. Dies gilt auch von der Rechtspflicht. Daher dieselbe allerdings nicht immer in Wirksamkeit tritt z. B. bei dem sogenannten Nothrecht. Auch haben schon die Alten und unter andern Cicero bemerkt, daß die Pflicht aus einem Depositum dann nicht zu erfüllen sei, wenn Jemand einen Degen

hinterlegt habe, und diesen im Zustande einer tobenden Leidenschaft zurückfordere.

Da das Recht das Mittel der idealen Selbstverwirklichung des Menschen ist, so hat es keinen absoluten Werth, sondern nur einen relativen, und kann nicht wie die Sittlichkeit als Selbstzweck geltend gemacht werden. Weil es aber ein nothwendiges Mittel für die Realisirung der Vernunftzwecke ist; so muß die Verwirklichung des Rechts als eine sittliche Aufgabe für den Staat betrachtet werden, in dessen Gesetzgebung sich nicht nur die moralische Achtung der Person, sondern auch die Idee der Sittlichkeit überhaupt vielfach abspiegeln wird. Wenn demnach die Rechtsgrundsätze an sich sittlicher Natur sind, so fällt doch die Ausbildung und Vollendung des Rechts der Intelligenz zu. Diese kann es allein bewirken, daß die Rechtsbegriffe klar, bestimmt, den Verhältnissen angemessen, unter sich selbst, und mit der Totalität in Uebereinstimmung stehen. Hierin besteht die theoretische Seite des Rechts.

Wenn man nun fragt, ob und inwiefern sich das Recht von der Moral unterscheide; so ist so viel klar, daß man ohne den Begriff derselben nicht auf den Begriff der Persönlichkeit, mithin auch nicht auf den Rechtsbegriff kommen könne, daß also dieser die Moral zur Voraussetzung habe. Dieselbe begründet auch die Bestimmung, daß Niemanden der Rechtsanspruch überhaupt genommen, und von Niemanden aufgegeben werden könne, da die Persönlichkeit keine völlige Aufhebung zuläßt, und sich Niemand selbstlos machen kann. Wird nun aber die Persönlichkeit in ihren äußern Beziehungen zu andern Persönlichkeiten festgehalten, und von den sonstigen ideellen Zwecken des Geistes abstrahirt, so ist dieser Standpunkt insofern ein eigenthümlicher, als das damit gesetzte Dürfen einerseits, und die negative Pflicht andrer Seits, einer äußern Gesetzgebung unterworfen werden kann, und unterworfen werden muß. Vor dieser Unterwerfung kann nur das moralische Urtheil des Einzelnen über die wechselseitigen Beziehungen zu andern mit und neben ihm lebenden Individuen entscheiden. Das Recht ist also

noch mit der Moral verschlungen, obgleich die Data zum Unterschied gegeben sind. Daher zwischen zwei Einzelnen an sich zwar kein eigentliches Recht, aber doch eine rechtliche Beziehung angenommen werden muß. Dies gilt auch von den Völkern in ihren gegenseitigen Beziehungen. In Ermangelung einer richterlichen und executiven Macht ist das Recht unter Völkern ein unvollständiges, aber man unterscheidet doch auch hier mit Grund die moralischen Verhältnisse von den rechtlichen, insofern sich diese auf die äußere Selbstständigkeit beziehen. Dies nimmt auch Stahl an, läugnet es aber in Widerspruch mit sich selbst bei den Individuen.

Die Moral ist nicht wie das Recht ein Verhältnißbegriff, sie geht nicht wie dieses in der Gesetzgebung des Staats auf, indem sie den Willen in allen Gebieten und Sphären der ideellen Thätigkeit zu bestimmen hat, und in ihrer ausschließlichen Beziehung auf die innere Freiheit und Gesinnung einzig und allein von hier aus das äußere Verhalten der Menschen zu einander festsetzt, und ihrer gebietenden und verbietenden Macht unterwirft. Dieses Verhalten bildet daher nur einen Moment in ihrer Entwickelung, ist aber der einzige und ausschließliche Gegenstand des Rechts. In dieser ausschließlichen Beziehung auf die Aeußerlichkeit erhalten die physische Existenz und die materiellen Güter einen selbstständigen Werth, und eine für sich bestehende Bedeutung, welche Isolirung auf dem moralischen Standpunkt sich nicht geltend machen kann, wo alles Aeußere im organischen Zusammenhang mit dem Innern beurtheilt wird, und mithin nur eine relative und untergeordnete Stellung einnimmt.

Wenn nun Moral und Recht sich von einander unterscheiden, so können sie doch nicht von einander geschieden werden, indem sich vielmehr beide wesentlich auf einander beziehen. Der Einzelne hat das abgegränzte Rechtsgebiet, damit er innerhalb dessen seine sittliche Natur nach Maßgabe seiner Individualität entwickeln, und seinen Selbstbegriff verwirklichen, damit er die Idealität seines Wesens der Natur einbilden, und diese in

freier Zweckthätigkeit beherrschen, damit sein Fürsichsein dem Leben der Menschheit sich frei und ungestört aufschließen, und dieses in sich aufnehmen, damit aus dem abgeschlossenen Rechtskreise der Geist der Liebe in freiwilliger Selbstbestimmung heraustreten, und schöpferisch in die Fülle des menschlichen Daseins eingehen, und sich daran anschließen könne.

Die Wahrheit des Rechts ist demnach die sittliche Gesinnung, und dasselbe muß darein aufgenommen sein, wenn es seinem Wesen entsprechen soll.

Da die Rechtsregel, wie sie das Gesetz aufstellt, die Verhältnisse in abstrakter Allgemeinheit auffaßt, und dieselben nach ihren äußerlichen Bestimmtheiten fixirt, ohne bei den einzelnen Handlungen die Gesinnung und die Motive in Frage zu stellen; so ist allerdings ein unsittlicher Gebrauch des Rechts denkbar, und Eigenthum und Vertrag können, wie das tägliche Leben beweist, zum bloßen Werkzeug der Selbstsucht dienen. Allein die Verkehrung des Rechts drückt nicht sein Wesen aus, und die Willkühr kann auch das Heiligste mißbrauchen, wie die Erfahrung lehrt. Abgesehen davon kann es geschehen, daß eine rechtliche Handlung nicht an sich, sondern in Beziehung auf besondere Umstände in Widerspruch mit der Sittlichkeit tritt. Darauf kann aber die Regel als solche keine Rücksicht nehmen, wenn sie sich nicht selbst aufheben, und in eine schwankende Unbestimmtheit verfallen will. Ein Gesetz, mag es dem öffentlichen, dem Criminal- oder Civilrecht angehören, kann nur im Großen und Ganzen, im Durchschnitt passend und zweckmäßig sein, und es lassen sich Fälle denken, wo die Anwendung Härte und Inhumanität mit sich führt, und gegen sittliche Bestimmungen anstößt. Daß jeder Wort halte, und demnach seine Schulden bezahle, ist der Sittlichkeit durchaus angemessen, so verdrießlich und unbequem es für manchen sein mag. Die Eintreibung der Schuld kann aber unter obwaltenden Umständen unsittlich sein. Alle diese gedenklichen Umstände in die Gesetzgebung aufnehmen, würde aber dem Recht alle Sicherheit und Festigkeit entziehen.

Wo das Rechtsgesetz auf den sittlichen Willen eingeht, wie z. B. im Strafrecht, da kann es die verschiedenen Grade und Arten der Willensbestimmung (dolus und culpa) nur im Allgemeinen zum Gegenstande seiner Vorschriften machen, aber nicht mit psychologischer Berechnung, nach den individuellen, unendlichen Modifikationen und Schattirungen unterworfenen Motiven verbrecherischer Handlungen die Strafe abmessen. Daher denn hier die moralische Beurtheilung von der rechtlichen wesentlich verschieden sein kann, und zwar um so mehr, da bei der letztern, nicht so wie bei der erstern, der verletzende Erfolg einen wesentlichen Moment ausmacht. Denn das Criminalrecht nimmt in Uebereinstimmung mit den sonstigen Rechtsprincipien die That in ihren äußern Beziehungen, jedoch mit Berücksichtigung der innern, auf, in welchem Punkt freilich die urkundlichen Gesetzgebungen bei einzelnen Verbrechen wesentlich von einander abweichen.

Wenn die vorstehende Darstellung der Wahrheit entspricht, so leuchtet von selbst ein, daß das Recht eine sittliche Basis habe, aber in seiner Verwirklichung keineswegs in der Moral aufgehe, sondern von dieser wesentlich verschieden sei. Nach Schleiermacher ist das Naturrecht aus dem Bedürfniß hervorgegangen, das Nothwendige zum Zufälligen zu finden, und die Ethik müsse das Recht in sich aufzehren. Allein die Ethik ist nicht im Stande, das Recht, wie es sich im Staate darstellt, in Moral zu verwandeln, und demnach müßte dasselbe, als unsittlich, verworfen werden. Da es nun aber zugleich nothwendig ist, so würde im Staat die Nothwendigkeit eines unsittlichen Zustandes bestehen. Dies widerspricht aber dem Wesen des Staats. Demnach ist die Aufgabe vielmehr die, das Recht nicht als ein Nothwendiges zum Zufälligen, sondern als ein sittlich Nothwendiges in seinem Unterschiede von der Moral nachzuweisen. Nach Schleiermacher in seiner Sittenlehre: „ist das sittliche Zusammensein im Verkehr das Verhältniß des Rechts, oder das gegenseitige Bedingtsein von Erwerbung und Gemeinschaft durch einander. Die gebundene Liebe im Charak-

ter der Gleichheit ist Gerechtigkeit. Das Objekt der Rechtspflicht ist alles Handeln der Vernunft unter der Form der Identität auf die Natur, anfangend von der persönlichen und durchgehend auf die äußere. Das Wesen derselben das Hingeben dieses Handelns an die Vernunft überhaupt." Sodann heißt es: das Eintreten in Gemeinschaft mit dem Charakter der Universalität ist Objekt der Rechtspflicht." Dieselbe wird nur durch mehrere Formeln näher bestimmt.

Wie in dieser originellen und geistreichen, die sittlichen Bestimmungen seltsam zersplitternden, zu sehr naturalisirenden Ethik ein dialektischer Fortschritt vermißt wird, und die Begriffe dadurch, daß sie überall relativ, und nach dem schwankenden Uebewiegen des einen oder andern Moments gesetzt sind, dem Verstande aalartig entgleiten, und gleichsam Versteckens mit einander spielen, so gilt dies namentlich von dem Begriffe der Natur, welcher sehr vieldeutig genommen werden kann, der bildenden und bezeichnenden Thätigkeit, und von dem Begriff des Verkehrs, an welchen der Rechtsbegriff geknüpft ist. Schleiermacher sagt selbst (§. 128.): Alles Symbol sei auch Organ, und umgekehrt, indem die organisirende, oder symbolisirende Thätigkeit mittelbarer Weise auch die andere sei. Dies muß auch zugegeben werden. Die Vernunft handelt durch Organe, und organisirt also immer, und, indem sie in dieser Thätigkeit ihr Wesen manifestirt, symbolisirt sie zugleich, und umgekehrt. Weiter heißt es: „Symbol ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, insofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur, Organ jedes, insofern darin ein Handelnwerden mit der Natur gesetzt ist." Das Gehandelthaben auf die Natur ist durch die Organe vermittelt, und diese stellen sich bemerktermaßen als Symbole dar, indem sich in ihnen die Vernunft erkennbar macht. Das Handelnwerden mit der Natur, das Organ, wird mithin bei dem Gehandelthaben auf die Natur vorausgesetzt, und die Producte der bildenden Thätigkeit, das Gehandelthaben auf die Natur, sind Symbole. Man dreht sich also hier in einem Zirkel (von §. 145—156.). In einer

Note (v. J. 1832) zum §. 176. wird gesagt: „Gebiet der organisirenden Thätigkeit sind die Dinge, der symbolisirenden aber die Iche.“ Dieses steht nun mit den sonstigen Erklärungen und Bestimmungen, und insbesondere auch damit nicht in Uebereinstimmung, daß der Staat der bildenden Thätigkeit überwiesen wird. Bildet derselbe aber vorzugsweise nur Dinge, und ist nicht in der Bildung der Dinge auch die Bildung der Iche enthalten? Andrerseits, ist nicht die Aufstellung eines wissenschaftlichen Systemes ebenso ein Organisiren, als Symbolisiren? Wenn gleich die organisirende Thätigkeit als die niedere, und die symbolisirende als die höhere erscheint, jene als das Wodurch, diese als das Worin, und die erstere mehr in der Bildung der selbstlosen Natur, die andere mehr im Geiste sich wirksam erweist; so sind doch beide Thätigkeiten nur verschiedene Seiten eines und desselben Gegenstandes, welche man so und anders stellen kann, und sie fließen dergestalt in einander, daß man nicht das Organisiren auf das Werden, das Symbolisiren auf die Darstellung des Geistes ausschließlich beziehen kann, obschon dieser der Schelling'schen Philosophie entlehnte Gedanke der in Frage stehenden Eintheilung wohl vorzugsweise zum Grunde liegt. Dieses Schwanken der Begriffe theilt sich auch dem Rechtsbegriffe mit, welcher auf die bildende Thätigkeit und in derselben auf den Verkehr zurückgeführt wird. Dieser soll auf der Theilung der Arbeit und auf dem Tausch beruhen. Die organisirende Thätigkeit, als diejenige, welche die Natur mit der Vernunft einigen soll, stimmt insoweit nicht mit dem Begriffe des Verkehrs zusammen, als dieser Erzeugnisse zum Gegenstande hat, oder doch haben kann, in denen die organisirende Thätigkeit vollzogen worden ist, und die symbolisirende sich darstellt. Kenntnisse, Gedanken, mündlich oder schriftlich vorgetragen, können ja auch in ihrer Entäußerung in den Verkehr eintreten. Theilung der Arbeit und Tausch gehören insofern der identischen Vernunftthätigkeit an, als der Tausch die Gemeinschaft und die allgemeine Brauchbarkeit der tauschbaren Dinge voraussetzt, das Hervorbringen

derselben, die Arbeit, fällt aber mehr, oder wenigstens ebenso, der individuellen als der identischen Thätigkeit anheim. Auch diese Thätigkeiten spielen in der Schleiermacher'schen Ethik so ineinander, daß es an einer festen Handhabe fehlt, um sie in ihrer festbestimmten Eigenthümlichkeit auffassen zu können. So sehr es ein Verdienst Schleiermachers ist, daß er das Individuelle in der Ethik geltend gemacht hat, so ist jedoch der Unterschied des Individuellen und Identischen auch mehr ein gradueller, beziehungsweise gesetzter, als ein generischer, und das Merkmal der Uebertragbarkeit, schon nach Verschiedenheit der persönlichen Empfänglichkeit, ein durchaus relatives. Abgesehen davon, so läßt sich eine und dieselbe Thätigkeit, nach einer abstrakten Bestimmung als identisch, nach einer concreten als individuell auffassen.

Halten wir uns nun ohne Rücksicht auf die schlüpferige Unsicherheit der Begriffe an die Sache selbst, so ist es allerdings gegründet, daß Erwerb und Gemeinschaft durch einander bedingt sein müssen, wenn das Recht nicht das Mittel der Selbstsucht sein, und mit der Sittlichkeit in Uebereinstimmung stehen soll. Allein in diesem Bedingtsein, wonach „die Gemeinschaft die Ansprüche Aller an Jeden unter Voraussetzung seiner Erwerbung und vermittelst derselben, die Erwerbung aber die Ansprüche Jedes an Alle auf dem Gebiete der Gemeinschaft und mittelst derselben begründet," verwirklicht sich das Recht keineswegs. Die Gemeinschaft ist vielmehr das Medium, worin und wodurch sich das Recht entwickelt. Allein dieses selbst, subjektiv genommen und auf den Berechtigten bezogen, ist das Fürsichsein in der Gemeinschaft, und begränzt das Bildungsgebiet des von Schleiermacher sogenannten sittlichen Eigenthums. Das Recht macht an keinen die Anfoderung, auf die Natur bildend einzuwirken, zu erwerben, zu verkehren, sondern stellt dieses jedem frei, und enthält nur Vorschriften für den Fall des Erwerbs und Verkehrs. Dem Recht legt Schleiermacher einen positiven Charakter bei, den es weder nach dem Sprachgebrauch, noch nach seiner Erscheinung in der

Wirklichkeit hat. Eine gewisse Künstelei und Willkührlichkeit, welche in der ganzen Ethik herrscht, bezeichnet auch die Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit, als einer gebundenen Liebe. Dieselbe drückt keineswegs das Wesen des Rechts in entsprechender Bestimmtheit aus, wie es in der Güterlehre als gegenseitiges Bedingtsein von Erwerbung und Gemeinschaft, und in der Pflichtenlehre als Handeln der Vernunft unter der Form der Identität auf die Natur, oder als Eintreten in die Gemeinschaft mit dem Charakter der Universalität beschrieben worden ist. Außerdem ist das Merkmal der Gebundenheit mit dem Wesen der Liebe schwer verträglich, und hebt dieselbe gewissermaßen auf.

Hegel stellt das Recht als einen Proceß des Willens in den drei Stufen des abstrakten Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit dar. Das Recht faßt er in dem abstrakten Charakter der Aeußerlichkeit auf, wie es in dem Staat sich entwickelt, und der von ihm aufgestellte Begriff entspricht allerdings der Wirklichkeit. Wenn es nun nicht in Abrede zu stellen ist, daß das Recht, nach seinem negativen abstrakten Wesen, der Moral gegenüber das Niedere, und die moralische Gesinnung die Wahrheit des Rechts ist, so hat doch der Begriff der Persönlichkeit die ideale Zweckthätigkeit zur Voraussetzung, und man gewinnt ohne diese keinen Boden für den Rechtsbegriff, und kann diesem nicht die richtige Stellung geben. Wollte also die Dialectik von den abstrakten Rechtsbestimmungen ohne alle Voraussetzung anfangen, und zu den concreten der Moral fortgehen, so würde dies weder der Sache an sich, noch auch der Geschichte entsprechen, nach welcher das moralische Bewußtsein der Subjektivität der Rechtsentwickelung vorhergeht. Hegel hat daher in einer Einleitung den idealen Willen, der nur seine Freiheit will, um darin sein Wesen zu verwirklichen, im Allgemeinen bestimmt. Wenn nun nach Hegel bei dem abstrakten Recht von dem Motiv der Handlung abzusehen ist, und als Bewegungsgründe derselben Begierde, Bedürfniß, Triebe, zufälliges Belieben wirksam sein können, so ist dies nur inso-

fern richtig, als die Absicht bei dem Gebrauche desselben nicht in Frage steht, allein die moralische Gesinnung wird allerdings vorausgesetzt, da Niemanden das Recht als Mittel der Selbstsucht, sondern als Organ der idealen Selbstverwirklichung zusteht. Selbstsüchtige Bewegungsgründe sind schon um deswillen in dem abstrakten Recht unzulässig, weil dann die Moral nicht das Recht in seinem Anderssein wäre, sondern auf einer davon verschiedenen Grundlage ruhen würde. Ein solcher Fortgang auf ein heterogenes Begriffsgebiet ist aber nach Hegel'scher Dialektik unstatthaft, weil dann der alles verknüpfende Faden derselben abreißen würde.

Hegel macht den Uebergang vom Recht zum Unrecht dadurch, daß dieses als die Besonderheit des Willens dargestellt wird. Das Besondere enthält sonst das Allgemeine. Hier wird es abstract gesetzt. Diese Abstraktion reicht aber nicht hin, um das Wesen des Unrechts zu bezeichnen, wodurch sich der Einzelne von der sittlichen Substanz losreißt, und diese selbst positiv verkehrt. Dieses Losreißen und Verkehren, welches in Beziehung auf die Idee des Guten als etwas Zufälliges und Willkührliches erscheint, ist unbezweifelt etwas Anderes, und muß aus einem andern Princip erklärt werden, als das Umschlagen des Begriffs, welches in der logischen Nothwendigkeit gegründet ist. Mit dem Unrecht, dem Verbrechen, ist auch das Böse, die Immoralität gesetzt, also eine Negation vorweggenommen, welche erst auf der höhern Stufe der Moralität ihre Bedeutung und Geltung hat. Hegel bezeichnet das Unrecht auch als Schein im Gegensatz gegen die Erscheinung. Die Kategorie des Scheins ist aber an sich eine andere, als die des Besondern.

Es ist hier der Ort nicht, auf Hegels Lehre von der Sittlichkeit einzugehen, und weiter auszuführen, wie dieselbe ihrem Wesen nach nichts Anderes sei, als bloße Legalität, da sie in den Staat aufgeht, und in die über den Staat hinausliegenden Sphären der freien idealen Zweckthätigkeit nicht einschreitet. Eine Sittlichkeit, welche durch den Staat erschöpft wird, und

an diesen gebunden ist, kann nur eine Verkrüppelung, oder Verkümmerung, eine Kastration ihres schöpferischen Vermögens genannt werden.

Uebrigens zeichnet sich das Hegel'sche Naturrecht im Verhältniß zu dem Fichte'schen und den frühern Lehrbüchern über das Naturrecht dadurch vortheilhaft aus, daß es nicht aus dem bloßen Begriff Bestimmungen entwickeln will, zu denen dieser nicht ausreicht. Die Philosophie macht sich selbst lächerlich, wenn sie ihre Gränzen verkennt, und das von besondern mannichfachen Umständen Abhängige, dem empirischen Verstand allein Zugängliche, das Particulare und Zufällige, auf den Faden der Dialectik aufreihen, und in die Zwangsjacke des reinen a priori einschnüren will. Da das Recht auf dem praktischen Gebiet des gemeinen Lebens sich bewegt, und die verschiedenartigsten Rücksichten sich durchkreuzen, so hat sich die Philosophie zu hüten, die Konsequenz des Begriffs gegen alle sonstigen reellen Bestimmungsgründe geltend zu machen. Daß z. B. die Vindication gegen denjenigen, welcher fremde Baumaterialien verbaut hat, unstatthaft ist, stößt allerdings gegen die Konsequenz des Begriffs an. Diese kann aber gegen die Rücksicht, ne urbs ruinis deformetur, nicht aufkommen und geltend gemacht werden.

Stahl, welcher in dem ersten Theile seines Werks (Philosophie des Rechts) die verschiedenen Theorien des Naturrechts treffend charakterisirt, und ihre Schwächen entwickelt hat, stellt in dem zweiten Theile die Rechtsverhältnisse als den Leib für das zeitliche Reich Gottes dar. Die verschiedenen Beziehungen des Menschen zu Gott, jenachdem er als Geschöpf, oder als Ebenbild Gottes betrachtet wird, bestimmen den Unterschied des öffentlichen und Privatrechts. So sehr auch die ehrenwerthe Gesinnung Stahls anzuerkennen ist, womit er das christliche Princip im Rechte geltend macht, so halten wir doch die Art und Weise, wie er dasselbe zur Anwendung bringt, für keine wissenschaftliche, und vermissen überhaupt in dem zweiten Theile die gehörige Schärfe, Bestimmtheit, und Konsequenz der Begriffe

und eine strenge Methode der Behandlung. Der Leib Gottes ist ein bildlicher Ausdruck, und eignet sich in Ermangelung bestimmter Merkmale keineswegs zu einer wissenschaftlichen Entwickelung. Für die Erkenntniß der Sache ist so gut wie nichts gewonnen, wenn Stahl sagt: Glaube, Bildung, Wohlthätigkeit, Freundschaft, Gastlichkeit gehörten deswegen nicht zu den Rechtsverhältnissen, weil nur in diesen der Zusammenhang jenes Leibes bestehe. Auch wird hierbei der Leib so isolirt und getrennt vom Geist betrachtet, wie es auch mit einer lebendigen Erkenntniß des menschlichen Leibes unverträglich ist. Ebenso lassen sich die beiden Beziehungen des Menschen: Geschöpf und Ebenbild Gottes zu sein, nicht dergestalt einander gegenüber stellen, daß die erste Eigenschaft auf die Freiheit, die andre auf den Gehorsam zurückgeführt wird. Vielmehr steht beides ineinander. Im Gehorsam ist der Mensch frei, und in der wahren Freiheit gehorsam. Soll aber von dem Begriff der Ebenbildlichkeit Gottes ein wissenschaftlicher Gebrauch gemacht werden, so darf er nicht als eine äußere abstrakte Bestimmung außerhalb der Wissenschaft stehen, sondern er muß durch das Wesen des menschlichen Geistes vermittelt, und in seinen concreten Momenten auseinander gelegt werden. Bei Stahl tritt er aber nur in der Gestalt einer empirischen objektiven Autorität auf, ohne in die unendliche Subjektivität des Geistes aufgenommen zu sein. Wie es die Aufgabe der Philosophie in jetziger Zeit überhaupt sein dürfte, alles Aeußere, Offenbarung und Geschichte, in ein Inneres zu verwandeln, und andrerseits allem Innern und Subjektiven Objektivität zu geben, und die Gegensätze in einer höhern Einheit auszugleichen, so kann auch im Recht eine objektive Autorität nicht genügen, welche nicht zugleich als subjektive nachgewiesen wird.

Ueber Atheism in metaphysischen Systemen. *)

Von

A. Günther, Dr. theol.

Im Gersdorfschen Repertorium (17. B. 4. H.) hat meine jüngste litterärische Arbeit: „Die Iuste-milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit“ eine Anzeige von M. W. Drobisch erlebt, über die ich mich zu beklagen eben keine dringende Ursache hätte, wenn er selbst nicht Ursache gefunden, sich über meine Kritik der neuen Monadenlehre zu beklagen. Er will Aeußerungen in jener finden, die er als eben

*) Durch Bekanntmachung des vorstehenden Aufsatzes glauben wir keineswegs in dem darin angeregten Streite Partei zu ergreifen, noch weniger wollen wir — nach der jetzt wieder aufkommenden völlig unstatthaften Sitte, wissenschaftliche Systeme aus dem Gesichtspunkte ihrer Orthodoxie zu beurtheilen — einen Beitrag zu solcher Beurtheilung des Herbartschen Systems ans Licht fördern helfen. Auch ist der wissenschaftliche Geist und die Gesinnung des Verfassers selbst solcher Absicht direkt entgegengesetzt. Dennoch schien es uns von allgemeinerm wissenschaftlichem Interesse, die Herbartsche Lehre, welcher als einer der bedeutendsten Erscheinungen der philosophischen Gegenwart eine Besprechung in der Zeitschrift schon längst zugedacht war, von einer Seite beurtheilt zu sehen, welche bisher weniger die öffentliche Kritik auf sich gezogen hatte: wir meinen ihren Begriff der Teleologie und das Verhältniß desselben zum ganzen Systeme. Zugleich dürfen wir eine weitere Erörterung dieses Gegenstandes von einer andern Seite her erwarten. Die Redaktion.

so unvorsichtige wie unbegründete ja „selbst dem Verdacht der Absichtlichkeit nicht ganz entgehende" characterisirt, gegen die er deßhalb eine feierliche Protestation einlegen müsse.

Von jenen Aeußerungen führt er zuerst an: „Man mag dieses System (Herbarts nämlich) nun als spiritualisirten Atomismus Monadismus, oder als Metaphysik ohne Gott, Atheismus nennen, je nachdem man es im Gegensatze zum Organismus der Identitätslehre, oder im Gegensatze zum Pantheismus derselben auffaßt u. s. w."

Seinen Verdacht einer Absichtlichkeit aber von meiner Seite rechtfertigt Herr Drobisch dadurch: „daß ich die neue Monadologie genau genug studirt habe, um wissen zu können: daß jene die Teleologie in ihre von Kant bestrittenen Rechte wieder eingesetzt, und demnach im Zweckbegriffe einen objektivgültigen theoretischen Erkenntnißgrund für das Dasein Gottes, wenn auch darin noch nicht ein Princip zu einer spekulativen Theologie — findet."

Dann führt er noch folgende Aeußerung von mir an: daß nämlich „die reine Negation all und jeder Causalität in der Vielheit der Realen, folglich die reine Affirmation absoluter gegenseitiger Independenz des Einen Realen in seiner Coexistenz mit andern Einzelheiten, dem Systeme den Vorwurf des Atheismus zugezogen habe."

Weil nun unserm Recensenten — der zugleich ein Anhänger der neuen Monadenlehre — hievon noch nichts zu Gesichte gekommen sei, so glaubt er Ursache zu haben: „jene Aeußerungen nur als eine façon de parler hinnehmen zu können, durch welche ich das Gehässige eines Verketzerungsversuches von mir auf Andere hinüberzuwälzen beabsichtigt hätte."

Was haben wir nun zur Widerlegung jener bezichtigten Absichtlichkeit für uns anzuführen? — Vor allem dies, daß wir es dem Recensenten recht gern glauben, daß ihm von jenem Vorwurfe gegen seinen Meister nichts zu Gesichte gekommen sei. Denn wenn auch Leipzig der Hauptstapelplatz des deutschen Buchhandels; so folgt daraus noch nicht, daß jeder

Docent daselbst alles lesen müsse, was von Druckschriften nach Leipzig kömmt, noch weniger aber: daß alles Geschriebene nach Leipzig kommen müsse, am wenigsten aber, daß alles, was innerhalb der Gränzen Deutschlands gedacht und gesprochen wird, zuvor unter die Presse kommen müsse, wenn es Anspruch machen wolle, in einer Druckschrift angezogen und besprochen zu werden. Ferner aber: daß auch uns viceversa nichts zu Ohren gekommen sei von einem Versuche, uns des Atheismus zu verketzern; denn nur in solch einem Falle ließe sich die Absicht von unserer Seite als eine wahrscheinliche hinstellen, uns hinter den Dornbusch eines noch massivern Atheismus eines Dritten zu verstecken; der Unitarier aber, der Monophysite oder der erste beste Verneiner irgend eines kirchlichen Dogmas würde sich hinter jenem Verstecke lächerlich genug ausnehmen.

Was aber endlich die Aegide betrifft, die der verehrte Schüler über das Haupt seines Meisters gegen atheistische Ausfälle hält, auf der statt dem Medusenhaupte der restaurirte Zweckbegriff (als Teleologie) zu sehen ist; so ist jene um nichts besser als ein Sonnenschirm aus den Fäden des sogenannten Altenweibersommers verfertigt.

Wie so? Der Schüler mag selber antworten. „Ist es Atheismus, fragt er, wenn die Metaphysik des neuen Monadismus zwar für das Sein der einfachen realen Wesen keiner außer ihnen zu suchenden Stütze zu bedürfen gesteht; aber was die Art und Weise ihres Daseins betrifft (wie es sich nämlich in der Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit der Erscheinungswelt offenbart) mit dem Bekenntnisse schließt: dieselbe aus keinem theoretischen Wissen — nach bloßen Gesetzen der Nothwendigkeit — begreifen zu können; vielmehr sich zu der Voraussetzung eines höhern Wesens genöthigt zu finden, das zwar keineswegs unmittelbar in den Kreis äußerer und innerer Erfahrung eintritt, aus dessen Weisheit und Macht jedoch jene Veranstaltungen hervorgehen."

Und wir geben ihm hierauf einmal für allemal die Antwort: Ja es ist Atheismus — aber, wohl gemerkt, mit

dem Zusatze — ein theoretischer, dies Wort im Sinne des Kriticismus genommen, in welchem es kein Wissen von Gott und göttlichen Dingen gab, noch geben konnte. Der theoretische aber schließt den practischen keineswegs in sich ein; ohne diesen aber kann jener über den religiösen Character irgend eines Menschen als Stifter einer philosophischen Schule nichts aussagen, auch abgesehen davon: ob in jener Theorie von einem Absoluten noch die Rede sei oder nicht, sei es nun in der Form der Einheit oder Vielheit; sondern bloß die Erfahrung berücksichtigt: daß das System vom Leben, wie dieses von jenem, oft Lügen gestraft werde.

Herr Drobisch wird Gründe für jene Behauptung verlangen und wir wollen sie ihm aus dem Systeme, für das er einsteht, vorführen.

Die Voraussetzung eines höhern Wesens, zu der ihn die Zweckmäßigkeit der Außenwelt nöthigt, ist um nicht viel besser, als das practische Postulat in der rationellen Theologie des alten Kriticismus, da sich jene Voraussetzung höchstens nur als ein ästhetisches Postulat neben jenes practische hinstellt. Kant postulirte nämlich Gott und Unsterblichkeit, genöthigt von der Disharmonie in der sittlichen Welt, und Drobisch postulirt Gott genöthigt von der Harmonie in der physischen Welt. Die Monadenlehre kann aber auch jenes Postulat unter dem ästhetischen befassen. Alles Denken nämlich, das in Verhältnissen aufgeht, wird von ihr als ein ästhetisches bezeichnet, das den Gegensatz bildet zu dem metaphysischen oder ontologischen Denken, das sich ausschließlich nur mit dem relationslosen Denken und mit dessen Inhalte, dem Sein schlechtweg befaßt, das als solches zugleich mit dem Character der Absolutheit gedacht wird. Dieser Aesthetik aber ist von der Monadologie Sitz und Stimme in der Ontologie confiscirt worden. Ihr Mitreden wägt also gerade soviel als ihr Schweigen, ja das letztre ist oft noch gewichtiger, weil sie sich oft genug hat sagen lassen müssen: Si tacuisses, philosophus mansisses. Setzen wir aber den Fall: daß die Me-

taphysik dem Gerede von der Voraussetzung eines sogenannt höhern Wesens Gehör gäbe, und auf Augenblicke davon abstrahirte, daß überall, wo Gradation, wo Voraussetzung, auch schon ein Verhältniß (Relation) Statt finden müsse; so wird jene doch die Teleologie fragen: ob jenes Wesen deßhalb, weil es ein höheres, auch schon der Gott sein müsse, wie solchen der Erfahrungsbegriff besitzt.

Aber — Wehe ihr — wenn sie sich einfallen läßt, mit Ja darauf zu antworten! Sie wird sich sagen lassen müssen: daß — wo alles Gott ist oder sein will, weil es Absolutes ist — eben darum — nichts Gott, kein Gott ist; — ferner: daß sie lieber von Gott schweigen solle, als sich des Pantheismus alter oder neuer Zeit beschuldigen zu lassen nach dem bekannten: Tous les extremes se touchent; dem zufolge Monismus und Monadismus in der Metaphysik sich einander als Pantheisten die Hände reichen. Daß es wohl ein ganz unschuldiger Gedanke sei (sintemalen denn doch einer Mehrzahl von einfachen realen Wesen ein nothwendiger Platz in der Gedankenwelt sei angewiesen worden), unter jener Vielheit sich ein Wesen mit einer Macht und Weisheit versehen zu denken, mit der die andern einstweilen nicht gedacht würden, auch vielleicht auf immer — für den Fall nämlich: als sich auch mit der Zeit denken ließe, daß aus der gegenseitigen Modificirung jener einfachen Wesen ein Resultat hervorgehen könne, das man höhere Harmonie und Weltordnung nennen könne.

Gleich unschuldig aber sei keineswegs die Vorstellung von jenem höhern Wesen, der zufolge aus seiner Macht Veranstaltungen hervorgingen, um Ordnung und Schönheit in die Erscheinungswelt zu bringen. Denn jenes Hervorgehen sei doch immer ein Hervorbringen zu Folge der Veranstaltungen. Diese aber sind nicht ohne Einwirken und Gegenwirken zu denken, wodurch aber jene Veranstaltungen zu wahren Verunstaltungen an jenem einfachen Wesen herabgewürdigt würden. Veranstaltungen aber, die nichts

veranstalten, und nichts hervorbringen, bedürfen dann keiner höhern Macht und Weisheit, als bereits allen andern realen Wesen zu ihrer Selbsterhaltung eingeräumt worden ist. Kurz: Die Metaphysik kann keine Notiz nehmen von der Teleologie. Wer nun jener diese ihre Consequenz unbestritten läßt, der läßt sich auch seine Behauptung nicht abstreiten: daß jene als ohne alle Theologie — und insofern nur (d. h. in keiner andern Beziehung) auch atheistisch zu nennen sei.

Wie konnte es nun aber Herrn Drobisch einfallen, seinen Mund so voll zu nehmen von der Teleologie als einem objektiv-gültigen theoretischen Erkenntnißgrunde für das Dasein Gottes, wenn es nicht besser steht mit der Restauration des Zweckbegriffes? So kann jeder fragen, wenn er übersehen hat, daß Drobisch jenen Erkenntnißgrund gar nicht geltend macht für das Sein Gottes. Mit andern Worten will er ja nur soviel sagen: Wenn es einen Gott gibt, so ist er allmächtig und allweise; denn Macht und Weisheit offenbart sich in den Objecten der Sinnenwelt, so weit sie erkannt werden. Unter der sogenannten objectiven Gültigkeit des theoretischen Erkenntnißgrundes ist demnach die objective Realität eines Begriffes im Sinne Kants so wenig zu verstehen, wie unter dem Begriffe vom Dasein Gottes der Begriff vom Sein desselben mitzudenken ist.

Denn wie er das Sein der einfachen Wesen vom Dasein als Erscheinen derselben unterscheidet; so muß auch das Sein vom Dasein Gottes unterschieden werden. Sollte aber in den obigen Worten zu Viel behauptet sein; nun so hätte uns Herr Drobisch lieber zeigen sollen: ob und wie der Teleologe vom Dasein Gottes endlich noch auf das Sein Gottes hinüberkomme, nachdem er doch schon so glücklich gewesen, von der Daseinsweise der Sinnenwelt auf das Dasein Gottes hinüber zu springen. Sollte die Eine Kluft größer als die andere sein, so daß die Eine Balanzirstange nicht für beide Abgründe ausreicht?

Wir haben aber bisher gar keinen Grund zu fürchten, daß sich der Vertheidiger der Monadologie zu unserer Beschämung in die Beantwortung jener Frage einlassen werde; so lang er einerseits von jenem höhern und vorausgesetzten Wesen behauptet: „daß es weder in den Kreis der äußeren noch in den der innern Erfahrung unmittelbar eintrete" und so lang er andrerseits von dem panischen Schrecken heimgesucht bleibt für den möglichen Fall: „daß irgend ein Bücherblätterer, der mit Citaten zu prunken liebt, um damit Lärm zu schlagen", sich unserer Aussage über den Atheismus der neuen Monadologie bedienen könnte.

Denn im ersten Falle würde es mit der gerühmten objectiven Gültigkeit des theoretischen Erkenntnißgrundes: daß ein Gott ist, ein schlechtes Ende nehmen; so lang er seine Behauptung festhält, daß die Monadenlehre für das Sein der einfachen realen Wesen keines von Außen zu suchenden Stützpunktes bedürfe; wohl aber für das harmonische, geregelte Dasein derselben.

Nun ist aber gerade jener Stützpunct, der außer jenen realen Wesen liegt, das was den Hauptinhalt des Gottesbegriffes ausmacht, wie wir diesen als innere Thatsache, als Glauben an Gott, als Act des Fürwahrhaltens, daß ein Gott sei, und insofern denselben Begriff auch in der innern Erfahrung vorfinden.

Allein zu jenem Gedanken oder Begriffe von Gott sucht der Denkgeist des Monadisten umsonst das ihm entsprechende Object, er findet dieses so wenig in ihm selber, als außer ihm, auf unmittelbarem Wege. Der Weg der Vermittlung aber ist in der neuen Ontologie eine terra incognita, auf deren Entdeckung und Behauptung zeither noch kein anderer Preis gesetzt ist als der einer Enthauptung; so lange in ihr nur das relationslose Denken jedem Torso das spekulative Haupt aufsetzt.

Indessen wäre es doch sehr übereilt, wenn wir an jener Behauptung alles erlogen fänden.

Der Gedanke des Geistes vom Sein (und zunächst seiner selbst), jener Gedanke als solcher, bedarf allerdings zu seinem Eintritte nicht des Gedankens, daß ein Gott ist. Der Ichgedanke ist im Denksubjecte gar nicht durch den Gottesgedanken vermittelt; wohl aber ist umgekehrt vom Ichgedanken der Gottesgedanke nothwendig vermittelt, sobald der Geist sich als bedingtes, weil beschränktes Wesen gefunden, d. h. als ein Sein nicht durch sich und doch seiend d. h. als eine Position behaftet mit einer Negativität, die nothwendig zur Negation derselben, und hiemit zur Affirmation, und hiemit zur Aufgehobenheit des Seins in einem höhern Sein nöthigt, das hiermit zugleich als Sein durch sich, als absolutes Sein zu denken ist.

Es geht bei jenem horror der Ontologie vor jeder Art Vermittlung immer noch mit einem Wunder zu, daß die Zweckmäßigkeit in der Welt ihre Protestation gegen den Atheismus, als Negation eines vorausgesetzten göttlichen Daseins, in der Monadenlehre überhaupt, wenn auch gerade nicht in ihrem ontologischen Fachwerke niederlegen darf. Ja man muß es sogar dem Meister selber zum Lobe nachsagen: daß er sich alle Mühe gegeben, dieses Kukuks-Ei auszubrüten. Er selber hat in der, auch von unserm Recensenten abermals angezogenen Stelle den Glauben an Gott, nicht bloß auf die Ordnung der physischen, sondern auch auf die in der ethischen Welt fundamentirt, wenn er sagt: „Gott ist der höchste, den der sittliche Mensch verehrt. Diese Erklärung wird der Sittliche einräumen, den Unsittlichen fragen wir nicht. Aber — setzt er hinzu — beruht sie nicht auf lauter Relationen? Der Höchste schwebt über dem, was niedriger ist; der Mensch verehrt ihn im Bewußtsein der mannichfaltigen Bedürfnisse. Keine Schule hat diese Verehrung erfunden. Ein uralter Glaube aber, so weit die Geschichte reicht, hat sich veredelt, indem die Sitten sich milderten."

Der Glaube an Gott ist hier offenbar die Fata morgana des sittlichen Menschen, sonst könnte ja nicht ausschließlich be-

hauptet werden, daß der Glaube sich veredelt, wenn die Sitte sich veredelt habe; sondern es müßte wenigstens noch (wenn nicht ausschließlich) behauptet werden: daß ein edler Glaube auch die Sitten veredelt habe. Es versteht sich nun auch von selbst, daß an der Genesis jenes Glaubens nicht viel gegrübelt werden darf, damit er nicht das Schicksal des practisch-ethischen Postulats im alten Kriticismus erlebe. Daher erklärt sich die Frage des Meisters in der Fortsetzung jener Stelle: „Will man diesen Glauben aus dem Kreise, worin er uns Allen nothwendig ist, hinwegheben, um ihn in eine spekulative Hypothese zu verwandeln? Will man ihn Preis geben einer Bearbeitung, deren Natur es ist, sich zuerst zweifelnd zu üben an Allem, was sie ergreift? Weiß man so wenig vom Streite der Schule? Bildet man sich ein: es komme nur auf einen Machtspruch an, um den Streit in ehrfurchtsvolles Schweigen zu verwandeln??"

Diese Stelle haben wir freilich in unserer letzten Arbeit mit dem Zusatze geschlossen: „Alles sehr rührend u. s. w." Hr. Drobisch findet diese Worte spöttisch, ohne jedoch die nachfolgenden mit anzuführen nämlich: „rührend bis auf eine Kleinigkeit u. s. w."

Wir fragen aber: worin liegt denn der Spott? Ist es denn nicht rührend zu sehen, wie einer der ersten Meister in der Begriffsbildungskunst der Gegenwart sich aus allen Leibes- und Seelenkräften anstrengt, um dem Gottesglauben das Commandowort: Halt! Hieher und nicht weiter! entgegenzudonnern, aus Furcht, jener könnte nach seinem Eintritte in den Zauberkreis der Weltweisheit alsbald in eine speculative Hypothese verwandelt werden; weil es in der Natur jener liege, mit allem, was sie habhaft werden kann, das Experiment vorzunehmen: ob es vom Zweifel auflösbar sei; als wäre die Hypothese und der Zweifel, so wie dieser und die Philosophie die Inseparabeln von jeher und auf immer. Gehört der Zweifel deßhalb etwa dem Metaphysiker, weil er sich zu dem Zweifel und der Verzweiflung seiner Zeit herabgelassen,

wie der barmherzige Samariter, und weil er, als dieser, sein erfrornes und scheintodtes Zeitalter mit Schnee reibt, statt es an den warmen Ofen der practischen Gefühle und Postulate zu setzen? — Ist ferner das Geständniß nicht rührend: daß der Machtspruch in jenem Kreise nur schlecht angebracht, außer jenem aber von unfehlbarer Wirkung sei; als wenn es eine unbestreitbare Wahrheit wäre, daß die Philosophie nur in einem Systeme der Metaphysik, außer dem aber nirgends zu Hause sei; da doch die Menschheit Systeme nur deßhalb aufzuweisen hat, weil die nach Ursachen fragenden Kinder in ihr schon stammelnde Philosophen sind, und der Ichgedanke eines Jeden der Advocatus natus aller Transscendenz in der Metaphysik ist; selbst die atomisirte nicht ausgenommen, so lang ihre einfachen Wesen unnachweisliche Dingerchen bleiben.

Oder soll der Spott vielleicht in jenem Zusatze liegen: „Rührend bis auf eine Kleinigkeit, die abermals hier ein Machtspruch ist, ein Spruch nämlich, der erklären möchte, aber nichts erklärt?" Will denn der Meister nicht erklären: woher der Unglaube in der Menschheit komme, nämlich, weil der Glaube mit dem Wissen eine gemischte Ehe nicht bloß, sondern sogar eine Mesallianz eingegangen; während der Meister doch jenen Gottesglauben selber als das reflexe Luftbild der Sittlichkeit auf Erden erklärt. Wir wissen wohl, daß in gewissen Gegenden unseres Planeten der Nordschein das Surrogat des Tageslichtes ist; aber um als Sonne zu prangen, dazu ist ihm noch kein Patent ausgestellt worden. Diese Erklärung aber, er mag sie nun als Metaphysiker oder als Nichtmetaphysiker von sich gegeben haben, ist doch so wenig gemacht, dem Glauben das Wissen zu verleiden, daß gerade die Leerheit derselben den Glauben nöthigen müßte, seinen Taufschein im Lichte des Tages und nicht im mystischen Dunkel des Mondscheins zu untersuchen.

Und so wäre allerdings jene Erklärung ganz geeignet, einen Spaßmacher abzugeben, wenn die Bretter, auf denen dieser sein Spiel beginnen soll, nicht die Welt der Gegenwart

bedeuteten, in der es sich um nichts Geringeres handelt, als um die Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen, — der positiven Theologie mit der Philosophie, — der historischen Auctorität in Staat und Kirche mit der Auctorität des Denkgeistes in der Menschheit. Eine Aufgabe, die bereits so weit im Vordergrunde des europäischen Bodens steht, daß sie durch keinen Machtspruch, er mag herkommen, woher er wolle, vom Mysticismus oder Materialismus, mehr rückgängig gemacht werden kann.

Herr Drobisch denkt hierüber freilich ganz anders. Bei der Gelegenheit, wo er von uns gesteht: „daß nicht viel daran fehle, so hätten wir der neuen Monadenlehre Mysticismus zur Last gelegt, indem wir in dieser die Anerkennung eines Glaubensmysteriums fänden", unterscheidet er das Mysterium vom Mysticismus und legt jenes in die Verzichtung auf eine Erkenntniß der göttlichen Natur, nicht aber des göttlichen Daseins; vom Mysticismus aber sagt er weiter nichts, als: „daß die Logik schon hinreiche, die Menschheit von ihm zu befreien." Dieser Aeußerung zufolge wird Mysticismus überall anzutreffen sein, wo an die Stelle jener Verzichtleistung, der Anspruch auf Erkenntniß des göttlichen Seins, d. h. nicht bloß des göttlichen Daseins, sich eingefunden hat.

Das Mysterium könnte also überall nur dort dem Mysticismus Platz machen, wo der Logik nicht das erste und letzte Wort in der Metaphysik zugestanden würde. Wir können mit dieser Angabe nur zufrieden sein, insofern sie, obwohl invita Minerva, doch auf eine Harmonie zwischen Spekulation und Mysticismus hindeutet, die mit der Zeit in ein Schutz- und Trutzbündniß überschlagen könnte für den Fall, daß die Logik sich herausnehmen sollte, sich als den ausschließlichen Kronhüter des Mysteriums vermöge Erbrechts zu betragen.

Diese Arroganz muß der Logik freilich noch abgewöhnt werden, und sie wird wohl daran thun, will sie sich nicht mit einem Vorhängschlosse an den Lippen präsentiren, über gewisse

Puncte Red und Antwort zu geben, z. B. wie sie zum Gedanken vom göttlichen Dasein oder Sein Gottes, oder auch nur zu dem Gedanken vom Ding an sich gekommen sei; da sie als Lehre vom Begriffe, mit und ohne Beziehung desselben auf die Erscheinungswelt (deren vereinfachter Ausdruck jene ursprünglich sind und deßhalb abermals nur Erscheinungen) gar keine Ahnung von irgend einem Sein, als Noumenon im Gegensatze zum Phänomenon, haben kann. Denn um auch nur die Erkennbarkeit des Seins negiren zu können, muß der Gedanke vom Sein vorausgesetzt werden. Sollte sie etwa keine Antwort auf diese Punkte haben, so mag sie sich auf das Experiment verlegen, irgend ein Individuum aus dem wachsamen Hausthiergeschlechte der Hunde im Lesen und Schreiben zu unterrichten, und gelingt ihr jenes, so kann sie mit jenem neuen Weltwunder die Zusammenkünfte der Naturforscher besuchen, um aller Welt den Beweis zu geben, daß die Philosophie gar nicht nothwendig habe, zum Dualismus des Gedankens seine Zuflucht zu nehmen, daß jene mit dem Begriff als solchem, ohne alle Idee (als dem Gedanken vom Sein als Realgrunde) ausreiche, um alle Welträthsel zu lösen. Nur möge sie dabei Vorsorge treffen, daß wenn der Spitz zu parliren, mit Ich und Du (Ich und Nichtich) zu gebahren begonnen, er sich nicht einst einfallen lasse: den Namen Gottes auszusprechen oder gar zu beten. Solch ein Einfall wäre freilich der beste Beweis für die Inseparabilität des Ichs- und Gottesgedankens; sey's auch, daß dieser letztere nur mit dem Worte Ich per eminentiam und jener mit dem Worte Nichtich und mithin als realisirte Negation (Widerspruch) des göttlichen Ichs bezeichnet würde; oder umgekehrt: daß Gott das Nichtich von den vielen realen Wesen als Ichheiten genannt würde; und hiemit zugleich der sicherste Thermometer gefunden wäre, die Grade des Atheismus irgend eines Metaphysikers durch seine Ichstheorie auszumitteln.

Doch Scherz bei Seite, unsere calmirende Rede an Herrn

Drobisch soll nebst ihrer **negativen** Seite in der Widerlegung seines Argwohns gegen uns auch eine **positive** aufzuweisen haben, die in dem Rathschlage besteht: wie in Zukunft allem möglichen Gerede über Atheismus der neuen Monadologie vorgebeugt werden könne.

Diese Seite wäre freilich ganz überflüssig, wenn wir nicht in einer Zeit lebten, in der wirklich, um mit den Worten der heiligen Schrift zu reden, ein brüllender Löwe die Gefilde der deutschen Philosophie durchstreift, um das atheistische Gezüchte zu verschlingen. Er soll nach öffentlichen Nachrichten zu Halle im Sachsenlande seinen Rachethron für Rechtsverletzungen von Quadrupeden aufgeschlagen, und von da aus bereits Einfälle in das Gebiet der Hegelinge gethan und Beute daselbst gemacht haben. Ob die wahren Hegelianer diese ihm wieder abjagen werden oder nicht, darauf ist man nun allgemein gespannt. Aus solchen Vorgängen erklärt sich auch der sehr voreilige Argwohn unseres Recensenten und der panische Schrecken desselben für den möglichen Fall, daß unser schuldloses Wort von einem Bücherlecker mißbraucht würde. Und fürwahr! wenn am grünen Holze schon derlei Frevel versucht worden, wie könnte das dürre sich schmeicheln verschont zu bleiben.

Denn wenn sich irgend ein metaphysisches System der neuern Zeit die Ehrenrettung nicht bloß des teleologischen, sondern auch der übrigen Beweise für das Dasein nicht bloß, sondern auch für das Sein Gottes, hat angelegen sein lassen; so ist es das von Hegel und seiner halben und ganzen Anhänger. Man erinnere sich nur an die Bemühungen, in die bereits restaurirten drei Beweise einen innern dialectischen Zusammenhang oder einen lebendigen Organismus zu bringen. Doch zur Sache.

Herr Drobisch hat bereits im Jahre 1834 Beiträge zur Orientirung über Herbarts System der Philosophie der Welt bekannt gemacht und in jenen sich 1) über den Standpunkt, 2) über die systematische Einheit und 3) über die Hauptpa-

radoxien jenes Systems allerdings zu Gunsten des Meisters geäußert. Wir rathen daher zu einer zweiten Auflage jener Schrift, aber vermehrt mit einer 4. Nummer über die Ultraparadoxie, die eine Beantwortung der Frage sein müßte: Wie jemand im Leben ohne Wissenschaft ein zelotischer Verehrer Gottes im Geiste und in der Wahrheit; in der Wissenschaft aber ohne Leben kein anderes Wort mit den Gottesverehrern, als seinen Brüdern, zu wechseln im Stande sein könne, als: Procul este profani!

Es sollte uns sehr befremden, wenn der Verfasser den zureichenden Grund von diesem übelberichtigten Vorgange nicht in der Grundansicht des Meisters entdeckte, die er sich von dem Ichgedanken gemacht, und die Hartensteins Metaphysik in dem Commentare über das bekannte: Cogito ergo sum unübertrefflich dargestellt hat.

Sagt doch Herr Drobisch selber: er nehme gar keinen Anstand an unserer Behauptung, daß der reale Inhalt des an sich bloß formalen Ichgedankens die Seele selber sei, aber — fügt er hinzu — unter der Bedingung: „daß dieser Inhalt nicht in unmittelbarer Erkenntniß gegeben sei." Desto größeres Aergerniß aber nimmt er an unserer Aussage: daß der Geist (er sagt bloß Seele) ein realisirter Widerspruch des Absoluten sei. Ja er kündigt jener Aussage als einer Hypothese vorhinein seinen Unglauben an, um sich nicht der Gefahr auszusetzen, von uns selber seiner Leichtgläubigkeit halber ausgelacht zu werden, weil wir früher geäußert haben: Wem jener Einfall ein Lächeln abnöthigen sollte, der möge sich erinnern, daß Democrit selber am meisten gelacht, als die Welt seiner Atomenlehre Glauben geschenkt, in welcher er seiner Zeit die Vielheit in der Erscheinungswelt aus einer Vielheit vor aller Erscheinung zu erklären suchte. Wir haben daher alle Ursache ihm zu versichern, daß er nicht ausgelacht werden solle — er möge daher jener Hypothese nur Glauben schenken, wenn es ihm auch nur halb und halb möglich sein sollte. Und an solch einem Minimum zu zweifeln,

haben wir gar keinen Grund. Denn wir gehen ja recht gerne die Bedingung ein, daß der Inhalt des Ichgedankens nicht in unmittelbarer Erkenntniß gegeben sei; ja wir behaupten sogar, daß die letztere für den Inhalt jenes Gedankens schlechtweg unmöglich sei. Denn wie könnte ein Sein unmittelbar (d. h. ohne Vermittlung) wissen, daß es sei, oder mit andern Worten: wie könnte Etwas, das ist, sich ohne Vermittlung denken als seiend; da eben dieses Denken sein Selbsterscheinen ist, wozu es aber dem Einfluß eines andern Seins und Daseins bedarf, um in diese Selbsterscheinung überzugehen, und aus ihr das Sein als gewußtes zurückzunehmen. Aus dieser Abhängigkeit im Erscheinen (auch Beschränktheit genannt) ergiebt sich ja eben der Gedanke von der Abhängigkeit im Sein, der Gedanke von der Bedingtheit (der Gedanke vom Sein, behaftet mit der Negativität), der nothwendig den Gedanken vom unbedingten Sein und Dasein zu seinem subjektiv-formalen Nachsatze hat. Bei dieser subjektiven Formalität aber kann die Dialektik des Denkens nicht stehen bleiben, jene schlägt mit gleicher Nothwendigkeit über in die objektive Realität des Gedankens vom unbedingten Sein, weil es unmöglich ist, sich diesen ohne Realität zu denken, da das Denksubjekt selber schon sich als ein Reales denken muß, wiewohl es sich zugleich mit der Negativität behaftet denkt.

Hat aber der Anfangs bloß subjektive formale Gedanke vom Unbedingten objektive Realität erlangt, so tritt auch unter den Momenten der subjektiven Gedankenwelt folgende Veränderung ihres Verhältnisses nothwendig ein. Der formale Nachsatz im Subjekte wird jetzt zur realen Voraussetzung in einem Objekte, aus welchem das Subjekt sich selber als Sein, als reales Wesen begreift. Ferner aber begreift dasselbe Denksubjekt den Gegensatz von Positivität und Negativität in seiner eigenen Realität, nur aus einem dialektischen Vorgange im unbedingten Sein, in welchem zu den ursprünglich positiven Momenten sich negative als nothwen-

diger Nachsatz gesellen, und wovon diese eben so formal wie jene real sind. Denkt sich das Subjekt nun diese formale Negativität in jenem Processe des Absoluten abermals negirt d. h. affirmirt und hiemit zugleich aufgehoben (nicht aber vernichtet oder anullirt), so hat es ja den Inhalt des Ichgedankens abermals gewonnen, nur jetzt in umgekehrter, weil synthetischer und nicht analytischer Richtung, wie vorher, als es sich noch um die Reconstruction des Momentes vom absoluten Sein im Selbstbewußtsein handelte. Dürfen wir Gegensätze auch Widersprüche nennen, und das Aufgehobensein eines Gedankens die Realisirung, als Voraussetzung der Realität im Subjekte; so dürfen wir auch den Denkgeist einen realisirten Widerspruch des Absoluten nennen. Es liegt wenigstens keine größere Paradoxie in diesem Satze, als in dem Herbartischen: daß empirische Begriffe gültige und widersprechende zugleich sind. Daß jener Ausdruck jedoch dem Ohre eines Monadologen wie die größte Ungereimtheit klinge, ist leicht zu begreifen; nur trägt der Ausdruck nicht die Schuld allein. Es ist zugleich der neuen Lehre Einfall: unter den Widersprüchen nur den logisch-formalen als reine Undenkbarkeit gelten zu lassen; und zwar ein ganz consequenter in der Voraussetzung, daß alles Denken im Himmel und auf Erden sich bloß mit dem Begriffbilden befasse. Jener erzeugt sodann den zweiten Einfall: die Aufgabe der Philosophie in die Vertilgung der Undenkbarkeit mittelst der Denkbarkeit zu setzen. Es versteht sich dabei von selbst, daß diese Letztere auch nur eine formal-logische zu sein braucht, und wem es etwa einfallen sollte, jener subjektiven Formalität eine objektive Realität zu vindiciren, der würde von keiner Schule herzlicher als von der Herbartschen belacht werden, die keinen andern Wahlspruch als den kennt: Nur den Widerspruch hinweg! Mittel und Wege sind ganz gleichgültig, — denn der Zweck, die Denkbarkeit, heiligt sie allein; — eben so gleichgültig und überflüssig ist die

Frage: Ob die Denkbarkeit, nachdem sie sich im Subjekte eingestellt, auch, außer demselben als Objekt unmittelbar d. h. vis-a-vis, vorgestellt werden könne.

Sie verfährt hierin so jovial wie der böhmische Eulenspiegel, wenn ihm das Wasser in die zerrissenen Stiefeln drang. Er soll sich die Löcher mit Siegellack verkleistert und sein Pettschaft darauf gedrückt haben mit der Bemerkung, daß er schriftgemäß handle, wenn er keinen neuen Fleck auf ein altes Loch setze; zum Gelächter der Umstehenden, er selber aber soll innerlich mitgelacht haben.

Diesem Risico, von ihrer Schule innerlich belächelt zu werden, müssen Sie sich nun allerdings bei einer zweiten Auflage unterziehen, wenn Sie den Muth haben darzuthun, daß im Selbstbewußtsein Gottheit und Ichheit als Momente inseparabel verbunden seien, und daß der kein Atheist sein könne, der sein Ich versteht. Dies wäre das erste ausgiebige Moment in jener Schutzschrift, aber noch nicht das letzte.

Das zweite Moment wäre, daß Sie in jener Gelegenheit suchten, über die Creation als Schöpfung der Welt von Gott abermals laut zu werden, und zwar in einem honnettern Tone als zuvor. Auch dies wird Ihnen, glaube ich, nicht schwer werden, wenn Sie bedenken, daß der Glaube an die Weltschöpfung so wenig als der Glaube an Gott, nach Meisters Angabe, von irgend einer Schule erfunden worden sei.

Ferner, wenn Sie bedenken, daß der Einfall, Gott mit dem Prädikate Schöpfer zu denken, wenigstens so alt ist, als ein anderer, der ihn zum bloßen Fabricator macht, nach Art eines Künstlers, der eines Stoffes bedarf, um seine Ideen zur Darstellung zu bringen; oder als noch ein anderer, der ihn zur Vaterschaft mittelst Zeugung (Emanation) der Welt aus seinen Lenden verhilft, und ihn deßhalb der Welt gegenüber ausrufen lassen kann: Das ist Fleisch von meinem Fleische und Geist von meinem Geiste. Endlich aber (und das ist das Wichtigste für Sie, für uns aber das Gewissеste) daß das positive Christenthum mit jenem Glauben steht und fällt.

Sie werden freilich bei diesem Glauben und Denken abermals auf Relationen stoßen, die ihrer Metaphysik verhaßt sind; aber bedenken Sie nur, daß der teleologische Beweis vom göttlichen Dasein gleichfalls nicht zu Ehren gebracht werden konnte mit Vermeidung jeglicher Verhältnißbestimmung, wie bereits dargethan worden.

Vielleicht aber — so eben fällt mir es ein — incommodirt Sie der Ausdruck: Theorie der Creation, sintemalen jenes Wort in verschiedener Bedeutung gebraucht wird. So spricht man von einer Theorie der Steinschneidekunst wie von einer Theorie der Beutelschneidekunst, welche die Kunstgriffe in der Manipulation lehrt, dort den Menschen von Sand und Stein, hier von Gold und Silber zu befreien. Man heißt derlei Theorieen seit einiger Zeit auch Katechismen. Nun kömmt in den Katechismen aller christlichen Confessionen allerdings die Rede auch auf die Creation; keineswegs aber auf das Geheimniß: Wie man aus Nichts — Etwas machen könne. So wie die christliche Denkweise mit dem Ausdrucke Creation nur den Gegensatz bezeichnen will, in welchem ihr Gedanke vom Verhältnisse der Welt zu Gott, zu dem andern der Weltfabrication und Generation steht; so soll auch mit dem Worte Theorie nur die Rechtfertigung ihrer Negationen verstanden werden.

Und — wenn die Monadologie zwischen Gott und Welt keine Relation festgehalten wissen will, wird sie sich nicht auch hierüber noch rechtfertigen müssen, wenn sie es nicht schon gethan hat, es mag nun wie immer gerathen? Sie hat ja selber schon in der Protestation gegen den Fichtischen Idealismus gesagt: das Ich ist kein Weltschöpfer. Es bleibt ihr also nur noch die Kleinigkeit übrig zu glauben: der Weltschöpfer ist ein Ich; oder, er wird sein Ich erst in der Welt, insofern er in ihr nur die Kreuz- und Knotenpuncte entgegengesetzter Vorstellungsreihen erlebt. Es giebt für Sie freilich neben der Relation noch einen Stein des Anstoßes, und dieser ist das Werden der Welt, die früher nicht

gewesen. Von dem Standpunkte Ihrer Schule ist aber dieser Begriff ein undenkbarer, weil widerspruchsvoller.

Auch ist ihr nicht abzusprechen, daß ihr die Umwandlung in die Denkbarkeit gerathen sei, wenn sie sich auch dabei mancher Zauberformeln bedient hat, wie ähnliche vor Zeiten von gewissen Leuten auf Kreuzwegen bei Mondscheine mitternächtlicher Weile practicirt wurden.

Wer kann aber aufstehen und sagen: es habe so wenig Herenmeister als eine schwarze Kunst gegeben? Wenn die Herenprocesse nichts beweisen, welche Actenstücke sollen denn noch beweisen können? Es wird Ihnen hier wahrscheinlich die Selbsttäuschung einfallen, mit der der subjektive Schein als eine objektive Erscheinung behandelt wird. Diesen Einfall aber behalten Sie ja für sich, wenn Sie für Andere zu Gunsten der Schule schreiben; er erinnert nothwendig an die Egalität zwischen bloßer Denkbarkeit und Selbsttäuschung; — oder Sie müßten so glücklich sein, die einfachen realen Wesen in eine nicht bloß denkbare, sondern factisch nachweisliche Beziehung mit der Erfahrung zu bringen, um ihre bloße Denkbarkeit gegen eine ächte Erkenntniß auszutauschen, wozu ihnen die microscopischen Entdeckungen in der Physik mit allen Hoffnungen entgegenkommen. Dann erst deckt sich Metaphysik mit der Physik, wie in der Geometrie zwei gleiche und ähnliche Dreiecke.

Bis dahin aber dürfen Sie einer Creationstheorie ja nicht ausschließlich die Geltung eines „Romans gleich Elfengewändern aus Mondschein kunstreich gewoben" in der Metaphysik anweisen und überdies noch ohne allen Zusatz: ob jener ein historischer oder bloß poetischer sei; denn ihr empirisches Fundament ist ja keineswegs das Traum- und Mondscheinleben der Mutter Natur, sondern das Sonnen- und Tagsleben des Geistes, dem sein Stern nur in der Idee, und nicht im Begriffe aufgeht, um nie mehr unterzugehen. Und so wie es keinen Mondschein ohne Sonnenschein giebt, obschon wir die Einfuhr der Strahlen von dieser auf jenen so wenig handgreif-

lich, als die dunkle Seite des Mondes anschaulich machen können; so würde es auch alle Metaphysik unterlassen müssen, vom Begriffe und seinen mannichfaltigen Apotheosen viel Geschrei zu machen, stünde ihr der Geist im Strahlenkegel seines Ichgedankens nicht dienend zur Seite, wenn er auch momentan unter den Horizont des Begriffs fällt. Auch ist der Umstand noch zu beherzigen, daß im christlichen Bewußtsein die Aequation, Gott=Schöpfer so tiefe Wurzeln geschlagen, daß jenes den Vorwurf des Atheismus gleich bei der Hand hat für jeden, der an jenem Axiome Etwas auszustellen findet, wie die traurige Erfahrung aus alter und neuester Zeit lehret.

So viel als guter Rath für die mögliche Absolution der Monadenlehre vom Atheismus ihrer Metaphysik.

Sollten Sie ihn nicht benutzen wollen, vielleicht in dem Argwohne, er komme von einem Gegner; so müssen Sie sichs zuschreiben, wenn zu guter Letzt eine bekannte Fabel, (aber nicht die von Ihnen für mich angeführte von Reinecke Fuchs und dem Eremiten) sondern von Braun dem Bären und dem Einsiedler ihre Anwendung findet. Jener war nicht Schüler, wohl aber der Famulus von diesem und als solcher angewiesen, seinem Herrn im Schlafe die Fliegen vom Antlitze zu wedeln. Da übermannte den Treuen einst der Zorn einer kritischen Stechfliege wegen, und wer hätte ihm den Einfall zugetraut: Er erschlug sie mit einem Steine auf dem glatten Scheitel des Gottesfürchtigen im relationslosen Denken!

Noch ein Wort über die Persönlichkeit Gottes.

Von

Ch. H. Weiße.

Auf die großen Fragen noch einmal zurückzukommen, welche sich an den in der Ueberschrift genannten Begriff knüpfen, nehmen wir Veranlassung von der kürzlich erschienenen Schrift:

Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. Ein Beitrag zu den Grundfragen der gegenwärtigen Spekulation. Von J. Frauenstädt. Nebst einem Briefe des Prof. Gabler an den Verfasser. Berlin, Hirschwald, 1838.

Die Tendenz dieser kleinen Schrift geht dahin: den Begriff der Freiheit als des Durchsichseins, wie solcher nothwendig von dem Ich, dem selbstbewußten Wesen zu prädiciren sei, als eine entweder unauflösliche, oder wenigstens durch die bisherige Philosophie unaufgelöste Antinomie mit der Voraussetzung von dem Gesetzt- oder Geschaffensein aller endlichen Wesen durch Gott bildend darzustellen; der beigegebene Brief des Prof. Gabler sucht diese Antinomie vom Standpunkte der Hegelschen Philosophie aus zu lösen. Der Verfasser der Schrift selbst scheint seine philosophische Bildung hauptsächlich dem Systeme Hegels zu verdanken; er spricht in einzelnen Parthien ganz wie ein Anhänger desselben und sucht es wiederholt gegen Angriffe seiner Gegner und zwar hauptsächlich gegen solche, die ihm in verschiedenen Aufsätzen dieser Zeitschrift gemacht worden sind, zu vertheidigen. Dennoch behauptet er, „daß es einen Punkt in dem Systeme gebe, an dem der Begriff (das Hegelsche Princip) sich breche und scheitere, und der deshalb

unbegreiflich sei"; dieser Punkt sei eben „die Antinomie des endlichen und unendlichen Geistes oder der weltlichen und göttlichen Persönlichkeit." Die Betrachtung der menschlichen Freiheit und der göttlichen Persönlichkeit ist ihm nur „der doppelte Weg, der zu dieser Einen ungeheuren Antinomie hinführt, und zwar im Begriffe der menschlichen Freiheit durch den Widerspruch des Durchsichseins und des Durchandersseins, im Begriffe der göttlichen Persönlichkeit durch den Widerspruch der Allgemeinheit und Einzelnheit."

Mit dem Verfasser selbst, dessen Denkbestreben und Freimüthigkeit wir übrigens ehren, sind wir nicht gemeint, uns auf eine ausführliche Discussion einzulassen. Gewiß wird er selbst, wenn er in der Ausbildung seiner speculativen Anlage so rüstig fortschreitet, wie der Charakter seiner gegenwärtigen Schrift dazu Hoffnung giebt, sehr bald erkennen, wie letztere noch nicht die Reife hat, welche sie zum Gegenstande einer solchen Discussion eignete. Am wenigsten von Erheblichkeit ist seine Polemik; diese hält sich allenthalben nur an einzelne, aus ihrem Zusammenhange herausgenommene Stellen der Schriftsteller, die er bekämpft, ohne den Beweis zu geben, daß sie auf einer Auffassung ihres Gedankenganges im Ganzen und Großen beruht. Dabei nimmt es sich etwas sonderbar aus, wenn der Verfasser sich darin gefällt, Hegels Lehre gegen die Einwände ihrer Gegner zu vertheidigen, oder vielmehr meist nur, solche Einwände mit allgemeinen Formeln, die er aus dieser Lehre entlehnt, niederzuschlagen; während doch aus dem Endergebnisse seiner Schrift erhellt, daß er von dem Glauben an die Wahrheit von Hegels System zur Zeit fast weiter noch, als diese Gegner selbst, entfernt ist. Ueberhaupt aber zeigt sich, wie der Verfasser seines Gegenstandes noch nicht hinlänglich mächtig ist, ganz besonders darin, daß er einen wissenschaftlichen Zusammenhang überall nur in engem Anschluß an das System, dem er seine Bildung verdankt, zu gestalten, und fremde Philosophieen nur durch die Brille des Hegelschen Philosophi-

rens zu betrachten weiß, ohne daß er es doch dazu brächte, die Antinomie, die ihn hauptsächlich beschäftigt, als eine aus dem Zusammenhange jenes Systems selbst sich ergebende und in ihm ungelöst gebliebene oder unvollständig gelöste darzustellen. So, wie er dieselbe vorbringt, läßt sich ihm unschwer nachweisen, daß er Voraussetzungen in das System hineinträgt, welche die Anhänger desselben keineswegs als wirklich darin enthalten anzuerkennen brauchen, so lange sie ihnen nicht in ganz anderer Weise, als der Verfasser es gethan hat, als nicht zu umgehende Konsequenzen ihrer anderweiten Annahmen nachgewiesen werden. Dies gilt namentlich sogleich von dem Grundbegriffe, auf welchem der Verfasser sein ganzes Raisonnement gebaut hat, von dem Begriffe der metaphysischen Freiheit als nothwendigen Prädikates jedes selbstbewußten, persönlichen Wesens. Daß jedem solchen Wesen, jedem Ich Freiheit in dem Sinne eines unbedingten Durchsichselbersein, einer Geltung als causa sui zukomme, — dergestalt zukomme, daß damit (S. 23. 79.) sogar Werden, Entstehung und Entwicklung von dem Ich als solchem ausgeschlossen und das Ich als in gleichem Sinne ewig, wie nach den Lehren der meisten Philosophen nur Gott, gesetzt werden müßte: dies ist eine von dem Verfasser in die Philosophie unserer Zeit aus dem ältern Fichte'schen Standpunkt willkührlich herübergenommene Voraussetzung, welche durch den übrigens von ihm adoptirten Gedankenzusammenhang zu rechtfertigen er nicht die mindeste Mühe angewandt hat. Er theilt diese Voraussetzung mit dem von ihm in der Vorrede als ein „ächt wissenschaftliches" angepriesenen Werke von Karl Bayer: „Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens", welches von demselben Standpunkte aus (mit dessen spekulativem Gehalte übrigens sich sein Verfasser weit inniger durchdrungen zeigt, als der Verfasser der uns hier vorliegenden Schrift) gegen die Philosophie der Gegenwart eine offenbar unreife Polemik erhebt, die indeß, sonderbarer, wiewohl erklärlicher Weise, von Seiten der Schule Hegels einer günstigern Aufnahme sich zu erfreuen scheint, als die Polemik der

wirklich durch Hegels Standpunkt hindurchgegangenen Gegner. Wie wenig durchgearbeitet übrigens jener Begriff selbst, von welchem Hr. Frauenstädt ausgeht, bei ihm ist: dies zeigen die seltsamen Widersprüche, deren er sich gleich von vorn herein in seiner Auseinandersetzung schuldig macht. „Was durch sich ist, ist absolut nothwendig; es kann nicht nicht sein, eben weil es durch sich ist, weil es sich selbst zur Voraussetzung hat", bemerkt der Verfasser S. 2, in der Absicht, um durch diese Versicherung der Ansicht zu begegnen, welche Ref. in einem frühern Heft dieser Zeitschrift von der Freiheit gegeben hatte, daß sie die Möglichkeit des Nichtseins und des Andersseins, wiewohl nur als aufgehoben, als ideales Moment, in sich schließe. Weiterhin jedoch (S. 8) geht er dazu fort, einen Unterschied zwischen metaphysischer und ethischer Freiheit aufzustellen; er vindicirt der letzteren, was er der ersteren abspricht, die Immanenz der Möglichkeit des Gegentheils; ethische Freiheit ist auch nach ihm die Möglichkeit des Guten und Bösen; so sehr, daß der Verfasser (S. 18) sogar in den Ausspruch des Ref. einstimmt: „Gott selbst wäre nicht gut zu nennen, wenn nicht auch das Böse für ihn eine metaphysische Möglichkeit wäre." Hier würde man den Verfasser beschuldigen können, alle Substantialität in den Begriffen des Guten und des Bösen aufzuheben, welche doch wohl als eine von der Substanz des freien Wesens nicht getrennte zu fassen ist, so daß, wenn diese Substanz im Sinne des Verfassers als causa sui und als nothwendig gelten soll, zugleich damit auch die Güte oder Bosheit derselben dafür wird zu gelten haben, — man würde ihn eines Rückfalls in den gemein äquilibristischen Freiheitsbegriff beschuldigen können, von dem er sich doch selbst (S. 41) unbefriedigt erklärt, wenn er nicht unmittelbar darauf, nachdem er jene Unterscheidung aufgestellt hat, sie freilich, ohne zu merken, was er thut, wieder zurücknähme. Oder gälte es nicht einer Zurücknahme derselben gleich, wenn der Verfasser (S. 14. f.) die Möglichkeit des sittlichen Nicht- oder Anderswollens in dem freien Subjecte, ihrem Wirklichwerden nach von Bedingun-

gen abhängig macht, und als solche Bedingungen die Intelligenz und den Willen des Subjekts selbst bezeichnet? Was nämlich sind Intelligenz und Wille anders, als — auch nach der eigenen, richtigen Auseinandersetzung des Verfassers — das Sein, die Substanz des Subjekts als solchen? So daß also, wenn dieses Sein ein nothwendiges, ein die Möglichkeit des Gegentheils auch als ideales Moment ausschließendes sein soll, dann ohne Zweifel auch der Wille, genau in der Bestimmtheit, die er in dem einzelnen Subjekte eben hat, als ein nothwendiges wird zu begreifen, und von einer Möglichkeit des Anderen im ethischen eben so wenig, wie im metaphysischen Sinne die Rede sein können. — In der That aber hätte der Verfasser nur die von ihm hier, bei Gelegenheit seiner Entwickelung des ethischen Freiheitsbegriffs gemachten Zugeständnisse scharf ins Auge fassen und weiter verfolgen dürfen, um durch sie aus jener gesammten von ihm als so furchtbar und unüberwindlich hingestellten Antinomie herauszukommen. Ist es wahr, daß, wie der Verfasser (S. 29) sehr richtig bemerkt, das Ich nie reines Ich, das Selbstbewußtsein nie reines Selbstbewußtsein ist, sondern daß das Ich, das Selbstbewußtsein immer nur zugleich mit seinen Bestimmungen, nur durch oder in seinen Bestimmungen gesetzt ist oder vielmehr sich selber setzt: so müssen ja wohl die Zugeständnisse, die in Bezug auf die Inhaltsbestimmungen der Intelligenz und des Willens gemacht werden, daß diese die Möglichkeit des Nicht- oder Andersseins, des Gegentheils, nicht ausschließen, auf das substantielle Sein des Subjekts selbst übertragen werden. Nicht die ethische Freiheit des Subjekts verschwindet in der metaphysischen, sondern die metaphysische verschwindet in der ethischen; das Subjekt ist nur, wiefern es in seinen Bestimmungen, die auch nicht, oder die auch andere sein könnten, sich selber setzt. Verhält sich dies nun so, so fällt mit dem Begriffe der metaphysischen Freiheit in der vom Verfasser beliebten Gestalt jenes absolute, oder ewige Durchsichsein weg, welches jedes Durchanderssein, jedes Geschaffensein ein für allemal ausschließt. Von jenen Bestim-

mungen nämlich, in denen und mit denen erst das Sein des concreten Ich gesetzt wird, wird der Verfasser nicht läugnen wollen, daß sie, wie innerlich durch das werdende Ich selbst, so auch äußerlich bedingte sein können und wirklich sind; so daß also hier das zugleich Durch-sich und Durch-Anderes-Sein eben so wenig einen fehlerhaften Widerspruch mehr gibt, wie in dem Dasein des fertigen, concreten Wesens das zugleich Durch-sich und Durch-Anders-Bestimmtsein.

Was uns aber zu einer nähern Rücksichtnahme auf diese Schrift bestimmt, das ist die Zugabe des Gabler'schen Briefs und der in demselben enthaltene Versuch zur Lösung der vom Verfasser aufgestellten Antinomie. Wir können nicht umhin, diesen Versuch als im hohen Grade charakteristisch anzusehen für die Art und Weise, wie die Hegelsche Philosophie dergleichen Probleme behandelt; um so mehr, als der kleine Aufsatz des Herrn Prof. Gabler zweierlei Eigenschaften in sich vereinigt, welche man in Arbeiten, die uns von dorther zukommen, nicht immer vereinigt findet: strenges Festhalten an den ächt Hegelschen Principien einerseits, und einen auf selbstständigem Durchdenken des Gegenstandes beruhenden, wahrhaft und eigenthümlich spekulativen Gehalt andrerseits. Sonderbarer Weise ist neuerdings gerade Hr. Gabler von zwei verschiedenen Seiten her (in Strauß Streitschriften und in Michelets Geschichte der neuesten Systeme) als ein Glied der sog. rechten Seite der Hegelschen Schule bezeichnet worden, d. h. derjenigen, an welcher man, im Gegensatze zu dem offen ausgesprochenen Pantheismus der andern, eine mehr theologische Färbung, eine Hinneigung zu den positiven Dogmen des kirchlichen Christenthums bemerken will. Es ist jedoch nicht unbeachtet zu lassen, daß beide Schriftsteller, die ihn so bezeichnet haben, nicht nur ihrerseits kecke und entschiedene „Männer der Linken", sondern zugleich — ein Unterschied, der wohl in mancher Beziehung noch von mehrerem Belang, als jener, sein möchte, — daß es nicht mehr selbstthätig Fortphilosophirende, sondern Solche sind, welche mit Hegel die Acten der Philosophie ge-

schlossen haben und sich damit begnügen, das System als ein opus operatum, sei es historisch zu überliefern, oder ihrem anderweiten außerphilosophischen Thun zum Grunde zu legen. Zu diesen gehört Hr. Gabler unstreitig nicht; ihm ist, bei aller strengen Anhänglichkeit an seinen Meister, in den meisten seiner Arbeiten ein lebendiges Produciren eigenthümlicher philosophischer Gedankenreihen nicht abzusprechen; und fast scheint es, als ob man hier und da geneigt sei, schon solche Produktivität als Unterscheidungsmerkmal der rechten von der linken Seite der Hegelschen Schule zu betrachten. Wie nämlich sich nicht läugnen läßt, daß, sobald man einmal die Philosophie Hegels als fertiges und in sich abgeschlossenes System betrachtet, dann ihr Inhalt durchaus kein anderer, als jener abstruse logische Pantheismus ist, den wir in der bekannten Straußschen Schlußabhandlung, und fast noch kecker in dem historischen Werke des Hrn. Michelet ausgesprochen finden: so ist gleichfalls nicht zu verkennen, daß die Tendenz noch einer tiefern Ausbildung des Princips der Subjektivität, welche der Hegelschen Philosophie schon vermöge ihrer Grundanlage innewohnt, auf eine oder die andere Weise fast bei jedem Versuch eines selbstständigen Fortdenkens von ihrem Standpunkt aus an den Tag zu kommen pflegt, und eben daher leicht der Schein entsteht, als ruhe der wirklich ausgebildete Begriff der Persönlichkeit, nach welchem solche Versuche in Wahrheit nur erst hinstreben, ohne wirklich bei ihm angelangt zu sein, schon fertig im Hintergrunde. Bei wenigen dieser Denker, z. B. bei Göschel, gesellt auch wirklich zu diesem Streben sich die Anhänglichkeit an ein dogmatisches System, welches ihrem eigenen Bewußtsein das Ziel ihres spekulativen Thuns ihnen als ein bereits erreichtes erscheinen läßt. In Gablers vorliegendem Aufsatze aber ist nicht nur von dieser letztern Verwechslung nichts zu spüren, sondern es läßt sich gerade an ihm recht deutlich nachweisen, wie wenig jene Tendenz zum Persönlichwerden des Absoluten innerhalb des Hegelschen Standpunktes ihr Ziel erreicht, wie sie vielmehr, so lange dieser Standpunkt nicht

wissenschaftlich überwunden ist, immer aufs Neue wieder in ihr Gegentheil, in die Fassung des Absoluten als Substanz, an welcher die Subjektivität, eine zwar unaufhörlich neu auftauchende, aber unaufhörlich auch wieder verschwindende formale Bestimmung ist, umschlägt.

In Bezug auf die von Hrn. Frauenstädt aufgestellte, angeblich unauflösliche Antinomie bemerkt Hr. Gabler zuvörderst S. XIII. mit Recht, daß dieselbe zur Antinomie erst werde durch die Absolutsetzung des Ich des endlichen Geistes, und das diesem gleich wie dem göttlichen zugetheilte absolute Durchsichsein, und daß sie ihre Erledigung finden müsse durch eine genauere Unterscheidung der formalen oder abstrakten, und der wahren, substantiellen oder absoluten Freiheit. — Man wird hiernach erwarten, daß des Briefstellers Absicht dahin gehe, nachzuweisen, wie Ichheit, Selbstheit, Freiheit, in der Bedeutung, welche Frauenstädt als die allgemein geltende für alle selbstbewußten Wesen hatte feststellen wollen, nicht den geschaffenen Wesen, sondern nur der Gottheit zukomme. In der That auch nimmt die Betrachtung einen Anlauf, welcher sie auf dieses Ziel hinzuführen verspricht. Hr. G. stimmt (S. XIV) der Bemerkung des Verf. bei, „daß Ichheit und Persönlichkeit dem Geiste schon nach seinem Begriffe zukomme; es gebe kein geistiges Wesen, welches nicht Ich, wenigstens an sich wäre." Wie nun diese Bemerkung bei Hrn. Fr. offenbar den Sinn hatte (vergl. besonders S. 100 f.), daß Ichheit und Persönlichkeit in gleicher Weise, wie von den Geschöpfen, auch von dem Schöpfer vindicirt werden müsse, so erwartet man von Hrn. G. hier den Beweis, daß solche Gleichheit des Sinnes doch die Ungleichheit nicht ausschließe, daß bei dem Schöpfer die Persönlichkeit eine ursprüngliche, bei dem Geschöpf eine mitgetheilte, bei dem Schöpfer die Freiheit absolutes Durchsichsein, bei dem Geschöpf zugleich Durchandersein sei. Allein, obgleich weiterhin noch einigemal nach demselben Ziel eingelenkt zu werden scheint, so findet sich doch zugleich hier die Richtung ausgesprochen, in welche zuletzt unverkennbar der ganze Auf-

Verhältniß des Begriffs zur Idee gestellt, und von der letzteren als dem „Subjekte der reinen Vernunft“, dem „logischen Ich des Geistes“, nur, wie billig, behauptet, daß es „in seiner Wahrheit schlechthin nicht ohne den substanziellen Inhalt der Vernunft und mit dieser in unzertrennlicher Einheit“ sei (S. XX.). Auch, wo auf den Gegensatz, in welchen sich die Religion zu jener Voraussetzung eines absoluten Durchsichseins des creatürlichen Ich stellt, aufmerksam gemacht, und an die Forderung des Aufgebens unserer besondern Ichheit und des Abstreifens aller Endlichkeit derselben, um zu Gott zu gelangen, erinnert wird (S. XXI.), — auch da scheint als das „göttliche Ich, welches wir in uns walten lassen, und dessen ewigen Inhalt wir in uns bethätigen sollen“, zumal bei der Anführung der biblischen Stelle Joh. 5, 26, zunächst noch ein solches gemeint zu werden, welches (vergl. S. XXIV. f.) dem Ich des endlichen Geistes als ein Anderes gegenübersteht, und welches uns deshalb in der religiösen Andacht mit Du anzureden verstattet ist. Hr. G. erklärt nämlich mit jenen Lehren der Religion die Philosophie in Uebereinstimmung. Auch nach der Philosophie sei (S. XXIII.) die Freiheit, die für das geschaffene Ich in Anspruch genommen werde, nicht ein ursprüngliches Durchsichsein dieses Geschaffenen, sondern nur erst das Resultat seiner Selbstentwickelung, seines Selbstsetzens durch negative (d. h. die unmittelbare oder natürliche Selbstheit aufhebende) Selbstthätigkeit. Eben dieser Proceß der Selbstentwicklung des endlichen Geistes sei aber, weil dasjenige, was wir dadurch gewinnen, eigentlich und ursprünglich Gottes ist, ein Zu-Gott-Kommen des endlichen Geistes, oder auch ein Zu-Sich-Kommen Gottes in dem endlichen Geiste.

Hier nun ist der Wendepunkt, wo es sich entscheiden muß, welche Bedeutung, der endlichen, von G. als formale bezeichneten Ichheit gegenüber, jene höhere Ichheit hat, die einestheils Gott als dem absoluten Prius von Ewigkeit her zukommen, andrerseits in den Subjekten, die sich ihrer endlichen Ichheit entäußern und Gott in sich zu sich selbst kommen lassen,

immer aufs Neue realisirt werden soll. Die Entscheidung, die wir suchen, finden wir sogleich in der Art und Weise, wie Hr. G. S. XXV. f. den Uebergang des religiösen Verhältnisses zwischen Creatur und Gott in das philosophische faßt. Nur von jenem will er das Zugeständniß verstanden wissen, daß außer dem Ich darin auch ein Du vorhanden sei. „Indem aber diese Differenz auch aufgehoben werden solle, so werde die Sache vielmehr sich so gestalten, daß Gott als das alleinige und absolute Ich erkannt wird, das in uns gelten und die Macht haben soll, und wir unter ihm die Du sind, die sich sammt und sonders in ihm vereinigen und als eigene Selbstständigkeiten negiren sollen." In diesem Sinne erklärt sich Hr. G. gegen einen Ausspruch Stahl's, welchen Hr. Frauenstädt S. 127 billigend angeführt: „das Einzige, was ich nicht werden kann, indem ich Ich bleibe, ist Du und Er und Es, das kann ich weder zugleich sein, noch nacheinander, es ist der absolute Widerspruch." In solchem abstrakten Festhalten von Ich und Du und Er bekennt G., nichts Spekulatives erkennen zu können, da alles wahrhaft Substanzielle darin ignorirt und verwischt sei. „Dieser Unterschied mache sich allerdings gelten im Endlichen, am meisten in der Sphäre des formalen Rechts, allein auch schon im Gebiete des Endlichen erreiche er überall da sein Ende, wo es sich um den Gewinn eines substanziellen und wahrhaften Inhaltes handelt." Es ist der Mühe werth, die Art und Weise schärfer ins Auge zu fassen, wie G. diesen Ausspruch näher zu motiviren sucht. „Die verschiedenen Ich, so sehr sie sich auch als absolut Andre gegen einander verhalten, einander negiren, repelliren und ausschließen mögen, wie etwa ein materieller Körper den andern, und jedes sich in seine besondre Ichheit reflectiren, sind auch alle schon darin einander gleich, daß jedes dieselbe formale Ichheit und Selbstständigkeit ist, noch mehr darin, daß jedem die allgemeine Vernunft und Geistigkeit inwohnt, die an ihnen eben eine unendliche Vielheit von ebenso unterschiedenen, als im Wesen und in der substanziellen Wahrheit auch nicht unterschiednen Subjecten für ihre

Existenz und an diesen ihre besondere Ausprägung und Reflexion-in-sich hat." — Hier wäre zu wünschen gewesen, daß der Briefsteller statt dieses schwankenden „schon darin" und „noch mehr darin" sich bestimmt darüber erklärt hätte, in welchem Verhältnisse zu einander er erstens jene formale Gleichheit, und dann die reale Identität, welche die vielen Ich in der „allgemeinen Vernunft und Geistigkeit" haben sollen, gedacht wissen wolle. Wollte man die Analogie festhalten, die er selbst anführt, von der Repulsion der materiellen Körper, so würde man sagen müssen, daß gerade die formale Gleichheit das Moment der gegenseitigen Ausschließung des Ich, Du und Er ist; denn die Körper schließen sich nur dadurch gegenseitig von einander aus, daß sie jene allgemeinen, formalen Bestimmungen, welche das, was wir Raumerfüllung nennen, ausmachen, die Schwere und die Cohäsion, unter einander gemein haben. Auch die Körper zwar, — und gerade dieser Umstand ist es, welcher diese Analogie hier zu einer allerdings geeigneten macht, — auch die Körper beharren nicht bei jener gegenseitigen Repulsion und atomistischen Zersplitterung, sondern sie gehen, ihrer formalen Selbstständigkeit sich entäußernd, zu einer höhern, realen und substanziellen Einheit zusammen. Allein sie thun dies nicht vermöge jener repulsiven Kräfte, die ihre formale Selbstständigkeit ausmachen, sondern im ausdrücklichen Gegensatze gegen sie, in den dynamischen, chemischen und organischen Processen, in welchen das abstracte Insichsein der Atome zu Grunde geht. Offenbar also verträgt es sich nicht mit dieser Analogie, wenn Hr. Gabler, um die Persönlichkeit Gottes zu retten, Miene macht, die reale Identität, welche die endlichen Personen in der allgemeinen Vernunft und Geistigkeit haben, auf die Identität der Ichform in allen endlichen Subjecten begründen zu wollen. Die Ichform wäre ganz eben so, wie dort die Schwere und Cohäsion für die Körperwelt, nur als die formale Basis für die Existenz der Geisterwelt zu betrachten, und keineswegs, wie doch Hr. G. zu beabsichtigen scheint, als das Princip der realen Identität des formal Getrennten und

Gesonderten. Als solche, als formale Basis und mithin als nur verschwindendes und nicht in höherer Potenz zugleich wiederherzustellendes Moment behandelt sie auch S. offenbar in dem Nachfolgenden, wo er (S. XXVII.) Freundschaft und Liebe, und noch mehr „alle höhern sittlichen und religiösen Verhältnisse" als Beispiel dafür anführt, daß die vielen Ich „in Einer Sache, in einem und demselben substanziellen Elemente zur Einheit zusammenfließen, und den Genuß ihrer vernünftigen Wesenheit und ihrer Seligkeit gerade darin haben, daß sie sich in dieser Sache nicht mehr als getrennte und geschiedene Ich wissen." Zwar wird auch hier noch ein Unterschied zwischen Theoretischem und Praktischem angenommen; wenn in der Erkenntniß der Wahrheit das erkennende Ich durchaus keinen Unterschied gegen jedes andere vernünftige Ich behaupten könne, so vollende das wollende, sich selbst und aus sich selbst in seiner Einzelheit bestimmende Ich allerdings sich hier zu einer Selbstheit und Persönlichkeit, welche bei der Intelligenz für sich, im Denken, welches auf dem Boden der Allgemeinheit stehen bleibt, so noch nicht vorhanden ist." Allein als der Inhalt, den das wollende Ich in seiner Selbstbestimmung sich giebt, wird auch hier wieder, sofern es nämlich „der Wahrheit die Ehre giebt", „nicht der besonders aus ihm hervorgebrachte, sondern der substanzielle, schon an und für sich vorhandene" bezeichnet, und das Axiom ausgesprochen, daß in allen sittlichen Vereinen der Individuen, jemehr die Alle gemeinschaftlich angehende Sache einen substanziellen Grund von Wahrheit habe, desto formaler und nichtssagender der Unterschied der besondern Ich von einander werde (S. XXVIII). Die Art und Weise, wie gleich darauf (S. XXIX.) an die christliche Lehre vom göttlichen Ebenbilde erinnert und gegen eine solche dogmatische Auffassung derselben polemisirt wird, welche die Aehnlichkeit mit Gott doch nie zur wirklichen Gleichheit werden zu lassen Sorge trägt, kann in dieser Zusammenstellung offenbar keinen andern Sinn haben, als, daß durch dieses Abthun der besondern Ichheit, durch dieses Aufgehen in die

Allgemeinheit der geistigen Substanz, (welches, nach den oben bemerkten, von uns jedoch als nicht ganz folgerichtig nachgewiesenen Prämissen, zugleich als ein Waltenlassen des allgemeinen oder göttlichen Ich in dem einzelnen Individuum gefaßt wird) der Mensch wirklich zu Gott sich erhebe, zur realen Gottgleichheit gelange.

Wir hoffen durch diese ausführliche Darlegung des Gedankenganges im vorliegenden Aufsatze dies erreicht zu haben, daß der eigentliche Fragepunct in der philosophischen Lehre von der Persönlichkeit Gottes, welcher bisher fast durch jede neue Besprechung dieser Lehre von Seite der Hegelschen Schule aufs Neue verdunkelt worden ist, einmal recht klar und unzweideutig ans Licht gezogen werden kann. Auf die armselige, wiewohl von Hrn. Gabler gutgeheißene Beschuldigung Hrn. Frauenstädts (S. 90.), als werde die Persönlichkeit Gottes bei Hegel nur darum vermißt, weil Hegel dieses Wort nicht gebraucht, haben wir uns hier nicht einzulassen. Käme es auf das Wort als solches an, so hätten die Schüler Hegels jene Unterlassung ihres Meisters überreichlich gut gemacht, indem sie alle, — sogar Hrn. Michelet nicht ausgenommen, welcher (Gesch. der letzten Systeme, S. II. S. 645.) Hrn. Schaller die Befugniß zugesteht, die Persönlichkeit Gottes zu vindiciren, wiewohl er sich dabei zu sehr „an die bloße Form der Vorstellung" gehalten haben soll, — jede Gelegenheit, sich zu diesem Ausdruck zu bekennen, mit Begierde ergreifen. Auch glauben wir recht wohl zu verstehen, was sie damit meinen, und welche Berechtigung zu diesem Ausdrucke sie in ihrem Bewußtsein tragen. Es ist keine leere Rede, wenn Hr. Gabler (S. XIII.) von dem Geiste, dem „frei für sich existirenden und sich wissenden Begriffe" sagt, er sei „durch seine absolute Negativität, den Urquell all seiner Thätigkeit und Lebendigkeit, welche kein Sein, weder eignes, noch fremdes, für ihn als solches (in seiner Unmittelbarkeit) bestehen läßt, schon an ihm selbst das aus Allem, was er ist, aus seiner unendlichen Allgemeinheit sich auf sich beziehende Selbst, und dadurch nicht bloß Subject, sondern als sich nicht bloß in sich, sondern

auch von sich und Anderem und gegen eine Objektivität unterscheidende Subjektivität vielmehr Ich und Persönlichkeit, und sich in seiner Einheit und Beziehung auf sich im Wissen zusammenfassend Selbstbewußtsein." — Wiewohl diese Worte ihrem Sinne nach offenbar zusammenfallen mit denen des Hrn. Michelet (S. 646.), nach welchen Gott „die ewige Bewegung des sich stets zum Subjekte machenden Allgemeinen ist, das erst im Subjekte zur Objektivität und wahrhaftem Bestehen kommt, und somit das Subjekt in seinem abstrakten Fürsichsein aufhebt"; und somit nicht abzusehen ist, worin nach dieser Seite der Unterschied der „rechten" von der „linken Seite" der Hegelschen Schule bestehen soll. Rühmt ja doch an eben dieser Stelle Michelet als „sehr gut" eine Aeußerung Gablers, welche auf die Anklage, daß Hegels System einen im Geiste der Menschen zersplitterten Gott lehre, erwiedert: „Ob denn die Wahrheit des Pythagorischen Lehrsatzes eine zersplitterte und nicht vielmehr Eine sei, wenn sie auch von Vielen gewußt werde?" Zwar würden wir Hrn. G. Unrecht zu thun glauben, wenn wir ihn mit dieser letztern Aeußerung streng beim Worte nehmen wollten; diese nämlich sagt offenbar weniger, als die beiden vorhin angeführten, sowohl seine eigene, als die des Hrn. Michelet. Ihr zufolge wäre die Einheit und Persönlichkeit Gottes eine ganz eben so abstracte, unlebendige Wahrheit, wie der erste beste mathematische Lehrsatz; sie wäre eingestandener Weise die bloße Form der Persönlichkeit, so wie dieselbe in jedem seiner selbst bewußten, auch dem bloß natürlichen oder endlichen Geiste gesetzt ist; während doch in seinem gegenwärtigen Aufsatz Hr. Gabler zwischen der Ichform des endlichen Geistes und der absoluten, substanziellen Ichheit Gottes ausdrücklich unterscheidet, oder wenigstens unterscheiden zu wollen die Absicht zeigt. Hier, und wir glauben hinzusetzen zu müssen, allenthalben in Hegels Schule, auf der linken Seite nicht minder wie auf der rechten, ist die Meinung unstreitig diese: nicht die Form der Persönlichkeit als die allen endlichen persönlichen Wesen zum Grunde liegende solle als die Persönlichkeit Gottes erkannt wer-

den, sondern die Wirklichkeit des Geistes, so wie diese in einer Unendlichkeit endlicher Subjekte sich selber setzt, aber aus diesen, — nicht bloß negativ, durch den Tod dieser Subjekte, sondern mehr noch positiv, durch das Wissen des Absoluten oder die Gotteserkenntniß derselben, — sich eben so unablässig zurücknimmt und in ihnen zu sich selbst kommt. Jedenfalls aber giebt eben diese Aeußerung, welche in jener ungünstigen Weise zu deuten wir ausdrücklich verschmäht haben, einen neuen Beleg dafür, was auch aus unserm Auszug des zunächst uns vorliegenden Aufsatzes sattsam hervorging, wie unvermittelt in dieser ganzen Theorie jene zwiefache Bedeutung des Begriffs der Persönlichkeit, die formale, nach welcher dieser Begriff in jeder einzelnen endlichen Person gegenwärtig ist, und die reale, nach welcher er nur in der Vielheit dieser Personen und ihrer Selbstaufhebung, nicht in dem unmittelbaren Dasein der einzelnen wirklich vorhanden sein soll, neben einander steht, und mit welcher Willkühr unablässig von der einen Bedeutung zur andern übergegangen, die eine mit der andern vertauscht wird. Solche Willkühr ist es wohl erlaubt, als eine Hypostase des abstrakten logischen Begriffs der Persönlichkeit zu bezeichnen, und die Philosophie, die sich ihrer schuldig macht, nach der einen Seite hin, wiefern es nämlich der logische Begriff ist, welchen sie zum persönlichen Gotte macht, einer Läugnung, nach der andern, wiefern sie diesem Begriffe ungerechtfertigt eine positive, concrete Bedeutung unterlegt, einer Erschleichung des Begriffs der Persönlichkeit Gottes zu bezüchtigen.

Was nämlich jenen concreteren Begriff, den Begriff des absoluten, aus den endlichen Ichen in Gestalt einer höheren Allgemeinheit des Erkennens sich zurücknehmenden Geistes betrifft: so fragt es sich vor Allem allerdings nach der Berechtigung, auf diesen das Wort und den Begriff der Persönlichkeit anzuwenden; es fragt sich, ob Hegel nicht weise und wohlüberlegt gehandelt habe, wenn er sich dieses Ausdrucks enthielt, und das Absolute zwar als Subjekt, aber nicht als Person be-

zeichnete. Es fragt sich mit andern Worten, ob der Ausdruck Person nicht von Haus aus die Bestimmung habe, das Ich, das selbstbewußte Subjekt, nur insofern zu bezeichnen, wiefern es ein Du und ein Er sich gegenüber hat, nicht, wiefern ihm dieser Unterschied ein gleichgültiger und aufgehobener ist. Das Wort Person gehört, wie mehrfach bemerkt, und wie auch Hr. Gabler (S. XXVI.) andeuten zu wollen scheint, ursprünglich der Rechtslehre an. Nun ist zwar auch in dieser von moralischen Personen die Rede, welche, als geistige Einheiten, eine Mehrheit natürlicher Personen in sich schließen. Allein auch von diesen doch immer nur, wiefern sie das, was sie sind, eben durch die Nachbarschaft und den Gegensatz anderer natürlicher und moralischer Persönlichkeiten sind. Diesem analog ist, wie Ref. früher in dieser Zeitschrift bemerkt hat (Bd. I, S. 190.) die erste Uebertragung dieses Ausdrucks in die Theologie, welche da statt fand, wo es darauf ankam, für die Dreiheit der Hypostasen, welche das Christenthum in der Gottheit erkennen lehrt, einen angemessenen Ausdruck zu finden, während es, die Einheit des göttlichen Wesens Person zu nennen, weder vorher Jemanden eingefallen ist, noch bis auf die neuesten Zeiten herab, nachher Jemanden einfiel. Erst der moderne Rationalismus hat sich, nachdem ihm die Idee der göttlichen Dreieinigkeit abhanden gekommen war, dieses Wortes allerdings auch zur Bezeichnung des göttlichen Wesens in seiner Einheit bedient; allein auch hier tritt ein Umstand ein, der für den Sinn dieser Bezeichnung charakteristisch ist. Wir finden nämlich, daß der Rationalismus den Begriff des persönlichen Gottes allenthalben zusammenzupaaren liebt mit der persönlichen Unsterblichkeit der selbstbewußten Geschöpfe, und man hat sich, ohne eigentlich den Grund davon zu wissen, längst daran gewöhnt, diese beiden Begriffe als wesentlich zusammengehörig, als nothwendig mit einander stehend oder fallend zu betrachten. Offenbar liegt hier die Vorstellung zum Grunde, daß Gott als Person nothwendig andere Personen, ein Du, ein Er u. s. w. sich gegenüber haben muß. Da nämlich solche Mehrheit der Personen in Gott

selbst verschwunden war, so blieb Nichts übrig, als jenes Du und jenes Er außerhalb Gottes, also in den Geschöpfen zu suchen, welche aber nur insofern dazu tauglich scheinen können, als sie nicht, wie sie aus Gott hervorgegangen sind, so auch wiederum in ihm verschwinden, sondern ihm als gleich ewige und unvergängliche gegenüberstehen.

Indessen es handelt sich uns nicht um den Namen, sondern um die Sache. Möge die Schule Hegels immerhin für ihren im endlichen Geiste des Menschen zu sich selbst kommenden und sich selbst erfassenden absoluten Geist den Namen des persönlichen Gottes brauchen; wir können es nicht gutheißen, aber wir wollen es uns gern gefallen lassen, wenn wir damit das Zugeständniß, ihre Meinung verstanden zu haben, erkaufen können. In Bezug auf die Sache aber wird uns die Aussicht auf eine Vereinigung fürerst abgeschnitten durch die Erklärungen, die wir Hrn. Gabler über das Verhältniß der creatürlichen Persönlichkeit zu dem substanziellen und absoluten Geiste, in welchem sie zu ihrer Wahrheit kommen soll, haben abgeben hören. Es sei erlaubt, diese Erklärungen zuvörderst von Seiten ihrer innern Konsequenz zu beleuchten. Wäre es wahr, daß, wie Gabler behauptet, je höher die substanzielle Sphäre des Geistes ist, in welche die individuellen Ich eintreten, desto formaler und nichtssagender ihr Unterschied gegeneinander wird: so wäre in der That nicht abzusehen, in welchem Sinne dann überhaupt noch ein besonderer Werth auf die Form der Ichheit oder Persönlichkeit gelegt werden, in welchem Sinne diese Form dem absoluten Geiste vindicirt werden könne. Die Form der Ichheit erscheint, in dem Zusammenhange betrachtet, wie sie uns Hr. G. zu betrachten giebt, so zu sagen, nur als ein nothwendiges Uebel, als ein Durchgangspunct für den Geist, um sich zu seiner ichfreien Substanzialität zu erheben; sie erweist sich als eine nur der Natur angehörige und also, mit der Natur zugleich, für den Geist als solchen verschwindende und nichtige. Wenn nichts destoweniger andrerseits diese Ichform als der Abglanz der substanziellen Ichheit des absoluten Geistes betrachtet

wird, so bleibt dabei unklar, was doch den absoluten Geist bewogen haben könne, diese höchste und absolute Form seines eigenen Seins, oder, genauer vielleicht noch in Hrn. Gablers Sinne ausgedrückt, dieses sein substanzielles Sein selbst nur als eine zu überwindende und wegzuwerfende Form seinen Geschöpfen mitzutheilen. Es ist ein offenbarer Widerspruch, und zwar kein dialektischer, sondern ein schlechter und äußerlicher Widerspruch, auf der einen Seite die Ichheit und Persönlichkeit als das mit der Substanz des absoluten Geistes Zusammenfallende auszusprechen, auf der andern dieselbe, wiefern sie als Form dem endlichen Geiste inwohnt, durch den absoluten Geist nur aufheben, und nicht zugleich wiederherstellen zu lassen. Wenn irgendwo, so kommt hier der Uebelstand an den Tag, den es giebt, wenn man die Persönlichkeit Gottes auf den rein logischen Begriff der Ichheit oder Subjektivität zu begründen unternimmt. Daß dieser Begriff als solcher zu der concreten Persönlichkeit des natürlichen Geistes ein bloß formales Verhältniß hat, liegt allzusehr am Tage, als daß es auch der hartnäckigste Vergötterer dieses angeblichen Logos sich verbergen könnte. Wird nun dieses formale Verhältniß in Bezug nur auf den endlichen, aber nicht auch auf den absoluten Geist anerkannt: so erwächst daraus die Antinomie, daß ein und derselbe Begriff als der die Identität des endlichen Geistes mit dem absoluten begründende und als der der Verwirklichung dieser Identität im Wege stehende erscheint.

Die philosophische Betrachtung, welche sich von den Vorurtheilen jener Begriffshypostase losgemacht hat, gelangt ohne viele Mühe zu der Einsicht, wie von Allem, was Hr. Gabler hier über das Verschwinden der besondern Eigenthümlichkeit des creatürlichen Ich in der Substanzialität des absoluten Geistes sagt, das gerade Gegentheil wahr ist. Der Unterschied der Individuen, der creatürlichen Iche von einander, weit entfernt durch das Inwohnen des absoluten Geistes zu einem gleichgültigen herabgesetzt zu werden, erhält vielmehr erst durch dieses Inwohnen einen Gehalt und eine Bedeutung, während er, als

schaft allerdings noch die Person, das Ich als Dieses in Betracht kommt, während dagegen Staat und Kirche sich gegen den Wechsel der Individuen innerhalb ihres Vereins gleichgültig verhalten, und dieselben bleiben, auch wenn die Individuen andere werden. Allein gerade deßhalb war es schief, beiderlei Verhältnisse unter eine und dieselbe Kategorie zu stellen. Das „Sich-Continuiren des einen Ich durch das andere“, welches in Freundschaft und Liebe stattfindet, ist ein von dem Hineinbilden des Individuums in die geistige Substanz jener objektiven Organismen himmelweit Verschiedenes. Nur von letzteren gilt es, daß sie zunächst negativ gegen das subjektive Ich des endlichen Individuums gekehrt sind, indem sie dasselbe als verschwindendes Moment in dem organischen Ganzen ganz eben so setzen, wie der physische Organismus die materialen Atome, aus denen er, der gewöhnlichen Redeweise zufolge, zusammengesetzt ist. In der Freundschaft dagegen und der Liebe ist die gemeinsame geistige Substanz eine solche, wodurch die Individualität, die besondere Eigenthümlichkeit derer, die in sie eintreten, ausdrücklich bejaht und bekräftigt wird. Sind beide ächter Art, so ist als das solchergestalt Bekräftigte, nicht die endliche, in der Substanz des objektiven Geistes verschwindende, sondern die aus dieser Substanz wiedergeborene, die absolut geistige Persönlichkeit vorauszusetzen. Freundschaft und Liebe gehören daher einer ganz andern Sphäre an, als jene organischen Gestaltungen des objektiven Geistes; es findet zwischen den einen und den andern kein Rang- oder Gradverhältniß statt, und es ist eben so verkehrt, diese als das Höhere über jenen zu setzen, wie umgekehrt jene über diesen.

Die Einsicht in das absolut geistige Princip der Individuation des Persönlichen — diese Einsicht, die unter den Philosophen der neuern Zeit zuerst von Steffens, — welcher deßhalb auch der wohlverdienten Zurechtweisung des Hrn. Michelet (II, S. 558.) nicht entgeht, — mit geistvoller Einsicht hervorgezogen und vertreten worden ist, ist, wie wir hier beiläufig bemerken wollen, unter andern die nothwendige Voraus-

setzung jedes einer philosophischen Rechtfertigung sich nicht gänzlich entziehen wollenden Unsterblichkeitsglaubens. Hr. Gabler, von dem, als von einem Gliede der „rechten Seite“ vorauszusetzen ist, daß er die persönliche Unsterblichkeit nicht in Abrede stellen wird, mag zusehen, wie ihm solche Rechtfertigung nach seinen hier ausgesprochenen Sätzen noch werde gelingen können. Wir unsrerseits können nicht umhin zu urtheilen, daß, wenn die Prämisse des Hrn. Michelet richtig ist, wie sie nach Hrn. Gablers hier vorliegendem Raisonnement unstreitig sein würde, daß mit Allem, „was wir Eigenthümliches sind und haben, wir in der Lüge und Täuschung sind“, dann auch der Konsequenz desselben beizupflichten ist, daß „das Opfer der Schlacken der Persönlichkeit“ (d. h. hiernach, der Persönlichkeit selbst) „nicht Spiel, sondern Ernst sein müsse.“ Eine unvergängliche Zeitdauer von Personen, deren jede nur das ist, was die andere ist, deren Unterschiede in der allgemeinen Substanz, welche durch sie realisirt werden soll, als gleichgültige verschwinden, wäre die hypostasirte „unendliche Langeweile“, und der bei Gelegenheit der „schlechten Unendlichkeit“ von Hegel angeführte Ausspruch eines alten Philosophen fände hier seinen Platz, daß es einerlei ist, Dasselbe Einmal, oder es Myriadenmale zu setzen. Hat das Dasein der Individuen nur den Zweck, eine allgemeine geistige Substanz zu realisiren, so müssen die Individuen in dieser Substanz ihren Untergang finden; zu behaupten, daß sie sich auch in der Substanz als Individuen behaupten, hat nur dann einen Sinn, wenn man in diesem Processe der Objektivität des Geistes nicht bloß den Untergang, die Verneinung der natürlichen Individualität oder Persönlichkeit, sondern zugleich die Wiedergeburt dieser Persönlichkeit zu einer absolut geistigen Selbstheit und Eigenthümlichkeit erblickt.

Dieß indessen, wie gesagt, nur beiläufig. Wir zweifeln kaum, daß in dem, was wir hier über die Bedeutung der creatürlichen Persönlichkeit sagten, ein beträchtlicher Theil der Schule Hegels selbst uns beipflichten wird; denn bei der ganz unverkennbar den spekulativen Grundideen dieser Schule inwoh-

ses Ausdrucks nicht bedient — überein; allein wir läugnen, daß dieser Begriff, dadurch, daß er als Begriff gesetzt wird, ohne Weiteres auch schon als wirklicher, als existirender gesetzt wird. Als wirklicher wird er nur durch Specifikation seiner selbst gesetzt (vergl. des Ref. „Grundzüge der Metaphysik", am Schlusse), und diese Specifikation, die Urspecifikation der reinen logischen oder metaphysischen Idee zur Wirklichkeit, ist es, welche wir im Hegelschen Systeme vermissen. Zwar wird auch in diesem Systeme viel Wesens von der göttlichen Dreieinigkeit gemacht; es findet sich wohl auch dort gelegentlich der Ausspruch, daß Gott, nur wiefern er als dreieiniger erkannt wird, als Person erkannt wird, und es ist, trotz Hrn. Gablers Schweigen, kaum anzunehmen, daß die Schule Hrn. Frauenstädts Polemik gegen diesen Begriff (S. 135 ff.) gut heißen wird. Allein auch diese Anerkennung des Begriffs der Dreieinigkeit schlägt dort immer wieder dahin um, daß unter der Dreizahl nur die Momente des reinen Begriffs verstanden werden; mit einem ähnlichen Doppelsinne übrigens, wie jener, den wir oben in der Setzung des Begriffs als solchen, der zugleich als Totalität des Wirklichen und als Form für das Endliche und Einzelne gelten soll, nachgewiesen haben. Das Wahre aber ist, daß die Personen in der göttlichen Dreieinigkeit nicht Momente des Begriffs, sondern daß jede, — um die in der Schule Hegels einmal hergebrachte Ausdrucksweise beizubehalten, — der Begriff selbst, der ganze Begriff ist. Jede Specifikation enthält als solche wesentlich ein quantitatives Moment, welches dann weitere qualitative Bedeutung erhält. Dieses Moment nun kann bei der Urspecifikation nicht die Einheit als solche sein; diese nämlich würde mit der Abstraktion des Begriffes ununterscheidbar zusammenfallen und also gar keine wirkliche Specifikation geben; es kann eben so wenig die Zweiheit sein, da durch diese der absolute Gegensatz und Widerspruch in das Urwesen gesetzt würde; es kann, wenn das Urwesen in sich Eins und ungetheilt bleiben und dennoch einer unendlichen, qualitativen Vielheit und Mannichfal-

tigkeit als aus ihm zu erzeugend Raum geben soll, kein anderes als die Dreiheit sein.

Wenn gegen den von Ref. in dieser Zeitschrift früher (Bd. I, S. 197 ff.) gemachten Versuch, die Dreiheit der Personen in Gott in der hier angedeuteten Weise festzustellen, Gabler und Frauenstädt sich in dem Vorwurfe vereinigen, daß bei solcher Unterscheidung eines Ich, Du und Er in Gott die substanzielle Einheit verloren gehe und eine wirkliche Dreiheit der Substanz gesetzt werde: so brauchten wir wenigstens den Erstern dieser beiden Herren nur auf das von ihm selbst angeführte Beispiel der Freundschaft und Liebe zu verweisen, wo er ja auch seinerseits eine Gemeinschaft der geistigen Substanz anerkennt, während er doch nicht in Abrede stellen wird, daß hier dennoch Ich und Du, und zwar nicht bloß in abstracto, sondern, wie vorhin bemerkt, ausdrücklich als diese gesondert bleiben. Der Satz aber des Hrn. Frauenstädt (S. 136 f.), daß der Begriff der Substanz als des Insichseins, mit dem des Ich oder der Person zusammenfalle, widerspricht der Hegelschen Philosophie nicht minder, wie der unsrigen. Die Substanz geht nach Hegel dialektisch über in die Subjektivität; sie wird innerhalb der Subjektivität zum Momente der Allgemeinheit und bildet als solches die identische Grundlage des Besonderen und Einzelnen, welches durch die numerischen Unterschiede dieses Letzteren nicht betroffen wird. Gewiß wäre nach Hegel Nichts dagegen einzuwenden, wenn man als Substanz des endlichen Geistes die Natur nennen wollte, welche eine und dieselbe bleibt in aller Vielheit und Verschiedenheit der endlichen Subjekte. Wenn aber Hegel nach der andern Seite hin auch jene objektiven Gestaltungen des Geistes, in welchen die endliche Subjektivität ihre dialektische Verneinung findet, die geistige Substanz zu nennen liebt, so ist dies, an jene Begriffsbestimmungen gehalten, vielleicht nicht ganz genau gesprochen; jedenfalls aber beweist es, wie wenig es im Geiste dieser Philosophie liegt, sich dagegen zu sträuben, daß eine Einheit der Substanz auch in der Verschiedenheit der Subjekte

erkannt werde. Freilich entspräche es keineswegs unserm Sinne, eben so wenig wie unstreitig auch dem Sinne des alten kirchlichen Dogma, an das wir uns hier auf das Genaueste anzuschließen das Bewußtsein hegen, das Verhältniß des endlichen Subjekts zu seiner Substanz in einer der beiden hier angeführten Bedeutungen unmittelbar auf das Verhältniß der drei Personen in der Gottheit zu übertragen oder die substanzielle Einheit dieser letztern auf adäquate Weise dadurch ausgedrückt zu meinen. Daß die Personen in Gott noch auf andere und innigere Weise Eins sind, als die creatürlichen Personen, sei es in der ihnen gemeinschaftlich zum Grunde liegenden Natur, oder in dem sittlichen Organismus der geistigen Objektivität: dies ist schon in der Geschlossenheit der Dreizahl ausgesprochen, in welcher sich, wie schon vorhin angedeutet, die Vielheit zu einer Einheit zusammenschließt, welche nicht etwa nur, wie die Vereinigungen endlicher Subjekte, etwas Accidentelles bleibt, sondern mit der Vielheit gleich ewig und gleich unzerstörbar ist. — Eine Art der substanziellen Einheit freilich wird durch diese Urspecification der Dreiheit allerdings ausgeschlossen, nämlich diejenige, welche Gabler mit den Worten (S. XXXIII.) ausdrücken zu wollen scheint: „der Geist sei die Negation alles Seins, des natürlichen wie seines eigenen." Was Hr. G. unter dem „eigenen Sein des Geistes", welches der Geist negiren soll, verstehe, ist zwar nicht ganz deutlich; indessen würde dieser Ausdruck schwerlich einen bequemen Sinn zulassen, wenn man darunter nicht, und zwar vorzugsweise, dasjenige Sein, welches der Geist als bestimmte, einzelne Person, als dieses von diesem Du und diesem Er verschiedenes Ich hat, verstehen wollte. In Bezug auf dieses Sein nun können wir, wiefern wir es allerdings nicht bloß dem endlichen, sondern auch dem absoluten Geiste, ja der Gottheit selbst zu vindiciren uns veranlaßt finden, ein für allemal nicht zugeben, daß es, wie bejaht, so auch wiederum verneint werde. Dieses Sein bezeichnet uns, als absolute Bejahung, allerdings auch eine absolute Gränze, innerhalb deren jener geistige Proceß des wech-

selweisen Bejahens und Verneinens, Setzens und Aufhebens, vor sich geht; die Urspecification der Dreieinigkeit eine uranfängliche, die Specification des geschaffenen Geistes zur im Geiste wiedergeborenen, d. h. zur absolut geistigen Persönlichkeit, eine durch die göttliche Schöpferthätigkeit immer neu hervorgerufene Gränze.

Das Qualitative jener göttlichen Urspecification ist es, was wir als die Güte oder Heiligkeit Gottes bezeichnen können. Auch Hr. Frauenstädt hat anerkannt (S. 18.), daß dieser Begriff keine reale Bedeutung hat, wenn nicht auch das Gegentheil dieser qualitativen Bestimmung als eine metaphysische Möglichkeit erkannt wird, als eine solche jedoch, welche durch die ewige Selbstbestimmung Gottes aufgehoben und zu einem idealen Momente herabgesetzt ist. Allein er hat nicht bedacht, daß er, da die Heiligkeit Gottes nicht als von dem Sein, von der Substanz der Gottheit unterschieden gesetzt werden darf*), hiermit die Selbstbestimmung Gottes zum Sein, d. h. eben zur Heiligkeit, zu etwas Anderm macht, als jene rein metaphysische Selbstbestimmung, welche nach ihm mit der Nothwendigkeit, mit dem Nichtnichtseinkönnen zusammenfallen soll. Unser Begriff der Urspecification, welche eben nichts Anderes ist, als die Selbstbestimmung Gottes zum Sein, zu einem solchen Sein, welches die Möglichkeit des Nichtseins als aufgehobenes Moment in sich trägt, stellt sich von vorn herein gegen die abstrakte metaphysische Nothwendigkeit, deren Realisation, d. h. deren Aufhebung sie eben ist, (denn jene Nothwendigkeit selbst, als rein formale oder begriffliche ist nichts Anderes, als eben jene Möglichkeit des Nichtseins, die wir als aufgehoben in dem wahrhaft Seienden oder Realen bezeichneten; vergl. Bd. I. d. Z. S. S. 174.)

---

*) Nicht bloß, insofern, nach der (dialektisch wohl nicht ganz zu rechtfertigenden) Lehre der Kirchenväter Alles, was in den endlichen Geschöpfen als Prädicat gilt, in Gott die Bedeutung der Substanz hat, sondern, weil Gut und Bös überhaupt ein die Substanz des Geistes als solchen betreffender Gegensatz ist.

in einen Gegensatz, und erweist sich daher als identisch mit jenem Begriffe der *ethischen Freiheit*, als *aufgehobener Möglichkeit des Nichtguten und des Bösen*, welche Gott nicht abgesprochen werden kann, ohne ihm seine Güte und Heiligkeit selbst abzusprechen. Gott ist nur heilig und gut, wiefern er *Person*, nicht wiefern er die *Persönlichkeit* ist, denn nur als Person, nicht als die Persönlichkeit *könnte* (nicht *kann*) er auch böse sein.

Druckfehler und Verbesserungen in K. Ph. Fischers Aufsatz: *über den Begriff der Freiheit* im vorigen Hefte.

S. 105. Z. 23. v. o. statt: der Freiheit unfähig ist; lies: der freien Selbstentscheidung unfähig ist.
„ 106. „ 1. als innre ist als zu streichen.
„ 106. „ 3. st. daß es in seiner l. daß es vielmehr in seiner
„ 109. „ 15. v. o. st. seiner in der Bestimmtheit eigenthümlichen l. in der Bestimmtheit seiner eigenthümlichen
„ 112. „ 8. v. u. st. Princip ohne Existenz l Princip ihrer Existenz.
„ 114. „ 13. v. u. st. und durch sich l. und sich durch sich selbst
„ 115. „ 5. v. o. st. Bösen l. bösen
„ 115. „ 5. v. u. st. (nicht natürliche) l. (nicht naturlose)
„ 127. „ 3. v. o. st. walten l. wollen
„ 129. „ 11. v. u. st. fühlt, zu zeigen l. fühlt, einsieht, zu zeigen.
„ 129. „ 14. st. nach der l. noch die Unseligkeit
„ 130. „ 2. v. u. st. physische l. psychische
„ 138. „ 4. v. u. st. Zwar l. Doch
„ 143. „ 14. v. o. st. handeln könnte l. handeln konnte
„ 150. „ 14. v. o. st. wahl- und unfähigen l. wahlunfähigen
„ 150. „ 17. st. durch Determinismus l. durch Ueberwindung.
„ 157. „ 11. v. u st. absolute Idee l. absolute Einheit.
„ 121. „ 14. v. u. st. Wesens äußert l. entäußert
„ 121. „ 10. u. 12 v. u. st. Wollen l. Willen.
„ 133. „ 7. v. u. ist verwirklicht zu streichen.
„ 154. „ 16. v. u. st Ideen des Geistes l. Idee des Geistes.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Hofprediger Dr. Ackermann in Meiningen, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Kiel, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tübingen, Dr. A. Günther in Wien, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Inspektor Dr. W. Hoffmann in Basel, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreutzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Halle, Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Freiburg, Geh. Reg.-Rath Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Vierter Band.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1839.

Inhalt

des vierten Bandes.

Ueber die philosophische Bedeutung des logischen Grundsatzes der Identität.

Von

Ch. H. Weiße.

Was hier mitgetheilt werden soll, schließt sich an meine Abhandlung über den wissenschaftlichen Anfang der Philosophie und über das Problem des Erkennens im zweiten Hefte des zweiten Bandes dieser Zeitschrift. Es bildet, wie diese, ein Bruchstück aus der künftig von mir zu bearbeitenden „speculativen Logik", und ich finde mich zur einstweiligen Mittheilung desselben um so mehr veranlaßt, je mehr ich jetzt aufs Neue wieder von dieser Arbeit nach andern Richtungen mich abgezogen sehe und zu einer baldigen Fortsetzung und Vollendung derselben zur Zeit noch keine Aussicht habe. Ich gebe jedoch, was ich in Bezug auf den in der Ueberschrift angekündigten Gegenstand zu sagen habe, hier nicht genau in der Form, die es in dem dortigen Zusammenhange wird erhalten müssen, sondern gehe von einer selbständigen Betrachtung des in diesem Gegenstande vorliegenden Problemes aus.

Zuvörderst bemerke ich, daß ich unter dem „Grundsatze der Identität" denselben und keinen andern verstehe, den die Logiker gemeiniglich als „Satz des Widerspruchs" zu bezeichnen pflegen. Die Einerleiheit beider Sätze hat mit Recht Kant in seiner Logik ausdrücklich ausgesprochen, nachdem er zuvor in der Kritik der reinen Vernunft sich zwar nur des negativen Ausdrucks bedient, aber, indem er ihn als „obersten Grundsatz aller analytischen Urtheile" bezeichnete, deutlich zu verstehen

gegeben hatte, wie er sich nicht einfallen ließ, daß es neben dem „Satze des Widerspruchs" noch einen davon verschiedenen „Satz der Identität" geben könne. Die Trennung beider angeblichen Sätze, die sich freilich auch jetzt noch durch die im alten Styl bearbeiteten Logiken fortschleppt, ist ursprünglich nichts, als ein schlechter Einfall Baumgarten's, welcher in der hölzernen Manier der Wolff'schen Schule die Verschiedenheit des Ausdrucks für eine Verschiedenheit des Sinnes nahm. Weil die Alten sich aus Gründen, die sich uns bald von selbst ergeben werden, vorzugsweise des negativen Ausdrucks zu bedienen pflegten, meinte man, sie hätten den positiven gar nicht gekannt, und freute sich desselben als einer neuen Entdeckung. Es ist aber nicht schwer, zu bemerken, wie die Neueren, wenn sie dennoch die Verschiedenheit beider Sätze festhalten und beschönigen wollen, sich genöthigt finden, in den Satz der Identität Bestimmungen hineinzulegen, welche ihm ursprünglich fremd sind und seiner Bedeutung als oberstem Grundsatze der logischen Wissenschaft Eintrag thun. So, um von Fichte, Schelling und Hegel sammt allen diesen nachfolgenden Philosophen nicht zu reden, bei denen dieser Satz eine concrete metaphysische Bedeutung erhalten hat, welche den logischen Satz des Widerspruchs selbst verschlingt und aufzehrt, — Krug, wenn er den Satz auf das Verhältniß des Begriffs zu seinen Merkmalen bezieht, welches Verhältniß doch, der ursprünglichen Stellung der logischen Principien zufolge, vielmehr ein von ihm abzuleitendes sein soll. So nicht minder Fries, wenn er ihn auf das Verhältniß des Subjects im Urtheile zum Prädicate bezieht, welches gleichfalls jenem Grundsatze, dafern er anders nicht seine Bedeutung ganz verlieren und als eine willkührliche Zugabe zu einer einzelnen logischen Lehre erscheinen soll, nun und nimmermehr vorausgesetzt werden kann.

Wie das Verdienst, jene Einerleiheit eingesehen zu haben, so hat Kant auch noch das zweite Verdienst um unsern Satz, daß er ihn aus der Metaphysik oder Ontologie, wo ihn die Wolff'sche Schule abzuhandeln pflegte, in die Logik herüber-

nahm. Dem scharfsinnigen Denker entging es nicht, daß derselbe, bei seiner Inhaltslosigkeit, eine metaphysische Bedeutung durchaus nicht haben kann; daß er vielmehr, wie er sich ausdrückt, „von Erkenntnissen blos als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts gilt, und sagt: daß der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe" *). Diese Stellung in der Logik, und zwar meist an der Spitze dieser Wissenschaft, ist nun zwar von den meisten neuern Bearbeitern derselben seit Kant beibehalten worden, insofern man nämlich nicht ein ganz neues Erkenntnißprincip, welches in seiner ersten noch wenig durchgebildeten Gestalt unsern Satz, wie vorhin bemerkt, gänzlich zu absorbiren schien, auch in die Logik als solche einzuführen suchte. Dagegen ist von diesen Logikern nichts geschehen, um den Satz in vollständigerem Sinne, als wir es bei Kant allerdings noch geschehen finden, der Logik auch wirklich einzuverleiben. So nämlich, wie er dort gemeinhin, ohne weitere wissenschaftliche Begründung oder Motivirung dogmatisch hingestellt wird, kann man sich nicht verbergen, daß sein Verhältniß zu den Denkoperationen, deren Entwickelung die eigentliche Hauptaufgabe der Logik ausmacht, ein äußerliches bleibt. Nicht der Begriff des Denkens als solcher wird aus ihm abgeleitet, wie man es von einem Satze, der für das Princip dieser Wissenschaft gegeben wird, erwarten sollte, sondern das Denken wird als ein jenem Principe an sich selbst fremder Act aus der Erfahrung hinzugenommen, und aus der Anwendung des Princips sammt den übrigen ihm beigesellten logischen Principien auf den Denkbegriff sollen sich nur die Regeln des richtig Denkens ergeben. Der Satz des Widerspruchs ist also in demselben und in keinem andern Sinne Princip der Logik, wie er auch Princip der Mathematik ist; wie dort die Zahl und die abstracten Raumbestimmungen (τὰ γεωμετρικά), so werden hier die abstracten Denkoperationen, Begreifen, Urtheilen und Schließen, nur äußerlich mit ihm combinirt, und nicht die

*) Kritik der reinen Vernunft. Siebente Auflage S. 139.

Begriffe dieser Operationen selbst, sondern nur die Art und Weise ihrer Vollziehung bilden das Object, worauf es in dieser Wissenschaft abgesehen ist. Hievon ist denn die natürliche Folge, daß derselbe Tadel pedantischer Langweiligkeit und nichtssagender Trockenheit und Trivialität, welcher ehemals die metaphysische Behandlung unsers Satzes in der Wolff'schen Schule traf, nunmehr die logische trifft. Was würde man zu einem Mathematiker sagen, der unsern Satz mit derselben Umständlichkeit abhandeln wollte, wie unsere Logiker es thun? Und doch gehört er, so verstanden, wie Letztere ihn verstehen, nicht mehr und nicht weniger der Mathematik, wie der Logik an. — Indessen sieht man leicht, daß dieser Vorwurf weiter greift, und nicht die Behandlung unsers Princips für sich allein, sondern die gesammte wissenschaftliche Behandlung der Logik in derjenigen Schule trifft, welche auch das Princip in der von uns bezeichneten Gestalt aufzustellen fortfährt. Nur von einer Reform der Logik überhaupt läßt sich eine gründlichere Verständigung über den Grundsatz der Identität erwarten, und so bekennen wir, bei der Ansicht, welche wir hier über die Bedeutung desselben aufzustellen gedenken, durchaus denjenigen Zusammenhang dieser Wissenschaft vor Augen zu haben, in welchem allein derselbe seine rechte Stelle finden kann. Indessen giebt uns auch die historische Gestalt, in welcher die Geschichte der Philosophie uns jenen Satz vorführt, Anknüpfpuncte, durch deren glückliche Benutzung es vielleicht gelingen kann, auch aus ihm selbst heraus in vereinzelter Betrachtung das Verständniß seiner wahren Bedeutung, welche zugleich die geschichtlich ursprüngliche ist, zu gewinnen, und den solchergestalt umgestalteten und wissenschaftlich neu gewonnenen seinerseits als Hebel zu weiteren Entdeckungen auf dem Gebiete speculativer Logik zu gebrauchen.

Wenn die Logiker in dem Abschnitte von den so genannten logischen Principien oder Denkgesetzen an eine Erzählung der Geschichte dieser Principien gehen, so pflegen sie gemeiniglich anzuführen, daß der Satz des Widerspruchs sich zuerst bei Platon deutlich ausgesprochen vorfinde. Man hebt in dieser Be-

ziehung, als enthaltend das ausdrückliche Vorkommen dieses Satzes, die Worte des Sokrates im Phädon (S. 103) hervor, wo er, das Ergebniß einer vorangehenden Betrachtung, in welcher die Principien der Ideenlehre kurz dargelegt worden waren, resumirend, zu Kebes sagt: ξυνωμολογήκαμεν ἄρα ἁπλῶς τοῦτο, μηδέποτε ἐναντίον ἔσεσθαι ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον. — So merkwürdig nun aber auch, wie wir bald sehen werden, für die Bedeutung unseres Princips gerade der Zusammenhang ist, in welchem diese Worte ausgesprochen sind: so wäre es doch falsch, wenn man die Ehre seiner Entdeckung in dem Sinne, in welchem allein mit Wahrheit von einer solchen die Rede sein kann, dem Platon zuerkennen wollte. Diese gebührt vielmehr erst dem Aristoteles. Denn wie Niemand läugnen wird, daß ohne eine unbewußte Kenntniß der Wahrheit, die in dem Satze der Identität enthalten ist, gar kein Denken möglich wäre, so kann es auch an sich noch nicht für ein besonders merkwürdiges Ergebniß einer ausdrücklichen speculativen Erhebung gelten, wenn ein Philosoph in irgend einem, übrigens nicht ausdrücklich auf die Erforschung dieser Wahrheit gerichteten Zusammenhange, dieselbe beiläufig auszusprechen Veranlassung nimmt. Wissenschaftlichen Werth kann ein solcher Ausspruch nur dann gewinnen, wenn der Satz ausdrücklich mit dem Bewußtsein seiner Bedeutung als wissenschaftliches Erkenntnißprincip aufgestellt wird; und das ist, wie gesagt, nicht durch Platon, sondern durch Aristoteles geschehen. Den Aristoteles haben wir daher zunächst ins Auge zu fassen, wenn wir uns über den Zusammenhang belehren wollen, in welchem die wissenschaftliche Entdeckung des Satzes der Identität, d. h. seine Erhebung zum Princip des analytischen Erkennens, erfolgt ist. Bei Aristoteles selbst kommt nun zwar dieser Satz mehrfach ausgesprochen vor, auch in der ausdrücklichen Bedeutung als Erkenntnißprincip; aber die ausführlichste und in jeder Beziehung lehrreichste Behandlung desselben ist unstreitig diejenige, welche das dritte (oder nach anderer Rechnung, welche das s. g. ἄλφα ἔλαττον mitzählt, vierte) Buch der Metaphysik enthält. Diese ist es,

welche wir hauptsächlich darauf anzusehen haben, wiefern wir in ihr etwa den Sinn entdecken können, welcher unserm Satze die speculative Bedeutung und Weihe giebt, die wir in der gewöhnlichen Darstellung, wo er nur traditioneller Weise aufgenommen und neben anderm oft sehr unnützen Ballast fortgeschleppt wird, so sehr vermissen. — Wir thun dies, ohne uns zuvor ängstlich auf die Erörterung der Frage über die bekanntlich sehr bestrittene Aechtheit der unter dem Namen der Aristotelischen Metaphysik bekannten Bücher einzulassen. Die Entscheidung dieser Frage ist für die Beurtheilung einer einzelnen bestimmten Lehre, wie die gegenwärtige, von weit geringerer Wichtigkeit, als man meinen sollte; wie man nämlich auch über den Ursprung jener Aufzeichnungen denke, auf keine Weise kann geläugnet werden, daß sie aus den Vorträgen, aus der mündlichen und schriftlichen Lehre des Aristoteles entnommen sind. Die Aechtheit des sachlichen Inhalts ist, wie gesagt, eine unter keiner Voraussetzung zu bestreitende; im gegenwärtigen Falle indeß halte ich mich aus Gründen, deren Entwickelung nicht hieher gehört, überzeugt, auch unmittelbar die eigenen Worte des Aristoteles vor mir zu haben, von welchem ich dieses Buch, zugleich mit einigen anderen, jedoch nicht eben zahl- oder umfangreichen Parthien der Metaphysik, gleich den im engsten Wortsinne ächten unter seinen übrigen Werken, selbst schriftlich abgefaßt und aufgezeichnet glaube.

Bei der Betrachtung nun dieser Aristotelischen Deduction fällt sogleich auf, wie dieser Philosoph dieselbe nicht unmotivirt aus dem Stegreife unternimmt, sondern durch ein bestimmtes Interesse zu ihr hingeführt wird. Er fand nämlich Gegner, welche in der That den scheinbar unbestreitbaren Satz bestritten — bestritten, ehe er noch ausdrücklich aufgestellt war, so daß eben diese Bestreitung das Motiv ward, ihn aufzustellen, d. h. ihn als Erkenntnißprincip zum Bewußtsein zu bringen. Diese Gegner sind keine andern, als jene sophistischen Anhänger der Jonischen oder physikalischen Schule, welche wir auch den Platon in seinem Theätet, Sophista und anderwärts

bekämpfen sehen. Gleich zuerst, so wie Aristoteles das Axiom ausgesprochen hat: „daß nicht dasselbe demselben in derselben Beziehung zukommen oder nicht zukommen könne“ (a. a. O. Cap. 3), setzt er hinzu: „es sei undenkbar, daß jemand wirklich annehme, daß Eines und Dasselbe zugleich sei und nicht sei, wenn er es auch sage, wie Einige vom Heraklit in der Meinung stehen, daß er es sage.“ So richtet er denn in dem Folgenden (Cap. 4) seine apagogische (ἐλεγκτικῶς) Deduction, denn einen eigentlichen Beweis (ἀπόδειξις) hier zu verlangen, erklärt er für „Mangel an Bildung“ (ἀπαιδευσία), — gegen jene Läugner des Princips, „unter denen sich auch viele Naturphilosophen (πολλοὶ καὶ τῶν περὶ τῆς φύσεως) befinden.“ Nach Vollführung derselben kommt er (im fünften Capitel) nochmals auf die Ansicht der Gegner zurück, und läßt sich auf eine umständlichere Untersuchung ihrer Gründe und Motive ein. Er erinnert zunächst an die Lehre des Protagoras als eine solche, welche eben darauf hinauskomme. Denn wenn, nach der bekannten Behauptung dieses Sophisten, der sinnliche Schein die Wahrheit ausmachen soll, so gebe es dann, bei der Unsicherheit und den unaufhörlichen Widersprüchen dieses Scheins, keinen Unterschied mehr zwischen Wahr und Falsch (εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι). Auch der Lehrsätze des Anaxagoras und Demokrit gedenkt er als solcher, welche auf eine Läugnung des Princips der Identität hinführen. Wenn, wie der Erstere sagt, Alles in Allem gemischt, oder, wie der Letztere, Leeres und Erfülltes, d. h. Nichtseiendes und Seiendes überall zugleich vorhanden sei: so sei eben Nichts sich selbst gleich, sondern Alles und Jedes eben so sehr das Gegentheil seiner selbst. Daher auch der Ausspruch des Demokrit: es gebe entweder keine Wahrheit, oder wenn es eine gebe, so sei sie uns unerkennbar. Alles dies aber, meint Aristoteles, beruhe auf der Grundvoraussetzung, das Denken sei einerlei mit der Empfindung oder sinnlichen Wahrnehmung; das sinnlich Erscheinende also die Wahrheit (διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν, φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύ-

την δ'εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν, ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν). Er führt in diesem Sinne, um zu zeigen, wie tief diese irrige Voraussetzung wurzele, und wie weit sie sich verbreite, so daß, so zu sagen, Jeder auf seine Art sich ihrer schuldig mache (καὶ τῶν ἄλλων, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἕκαστος, τοιαύταις δόξαις γεγένηνται ἔνοχοι), auch diejenigen nicht ausgenommen, — was die Anfänger der Philosophie zur Verzweiflung bringen könne, — welche noch so sehr die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß eingesehen, sie begehrt und angestrebt hätten *); — er führt, sagen wir, Aussprüche des Empedokles, Parmenides, Anaxagoras an, welche in verschiedenen Wendungen das Denken mit der Empfindung, die Empfindung mit der Wahrheit des objectiven Seins verwechseln. Solchergestalt werde die Natur des Unbestimmten oder Unbegränzten (ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις) und des unablässig sich Verändernden an die Stelle der Wahrheit, die durch das Denken erkannt werden soll, eingeschwärzt. Ihre höchste Spitze erreiche diese Lehre in der Behauptung einiger vorgeblicher Anhänger des Heraklit, welche, wie Kratylos, ihren Meister tadeln, daß er gesagt habe, nicht Zweimal könne man dieselbe Stelle des Flusses beschreiten; man könne es nämlich in der That auch nicht Einmal. — In der Widerlegung, die Aristoteles hierauf von diesen Behauptungen giebt, ist besonders merkwürdig die Dialektik, die er als in ihnen selbst enthalten aufzeigt, so daß sie daran zu Grunde gehen. Wer da sage, daß Alles unablässig sich bewege und darum zugleich sei und nicht sei: dem begegne es, vielmehr auszusagen, daß Alles ruhe; denn er hebe durch seinen Satz eine nothwendige Bedingung aller Bewegung oder Veränderung, nämlich das Wohin derselben, auf, (συμβαίνει τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἠρεμεῖν μᾶλλον φάναι πάντα, ἢ κινεῖσθαι. οὐ γάρ ἐστιν εἰς ὅ, τι μεταβάλ-

*) Εἰ γὰρ οἱ μάλιστα τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς ἑωρακότες, (οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ μάλιστα ζητοῦντες αὐτὸ καὶ φιλοῦντες) οὗτοι τοιαύτας ἔχουσι τὰς δόξας, καὶ ταῦτα ἀποφαίνονται περὶ τῆς ἀληθείας, πῶς οὐκ ἄξιον ἀθυμεῖν τοὺς φιλοσοφεῖν ἐγχειροῦντας;

λει. ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσι). So werde er überführt, daß es etwas Unveränderliches und hiermit ein von dem Inhalt der Empfindung unterschiedenes Object des Denkens allerdings gebe. Eben so (Cap. 8), wer Allem gleiche Wahrheit zuschreibe, der schreibe auch dem dieser Behauptung entgegengesetzten Satze Wahrheit zu, und wer Alles für falsch erkläre, der erkläre damit auch diese Erklärung selbst für falsch.

Man sieht hieraus, daß Aristoteles ganz auf demselben Wege zu der wissenschaftlichen Aufstellung seines Erkenntnißprincips gekommen ist, wie Platon zu seiner Ideenlehre. Die Dialektik, mit welcher Aristoteles seine Gegner bekämpft, ist ihrem wesentlichen Sinne nach ganz die nämliche, wie die des Platon in den vorhin namhaft gemachten Dialogen, und wir sehen, wie bei Platon selbst der zufällige Ausspruch dieses Princips sich ihm beiläufig in einem Zusammenhange ergab, wo an jenen Hauptgrundsatz der Ideenlehre, die begriffliche Festigkeit und Beständigkeit der qualitativen Unterschiede und ihre Unabhängigkeit von dem Wechsel und Flusse des Sinnlichen erinnert worden war. Auch bezieht sich die Darstellung des Aristoteles an mehreren Stellen auf jene Platonischen Lehren zurück. Unter andern gehört dahin eine Aeußerung im fünften Capitel, die Jedem, der diese Beziehung nicht beachtet, unverständlich bleiben muß. Aristoteles unterscheidet nämlich dort zwischen der Betrachtung der Dinge nach ihrer Quantität und ihrer Qualität. In Bezug auf die Quantität giebt er es zu, daß man feste, mit sich selbst identische Bestimmungen für unmöglich erklären möge; dagegen aber sei das Qualitative solchen Bestimmungen allerdings unterworfen (οὐ τὸ αὐτό ἐστι τὸ μεταβάλλειν κατὰ τὸ ποσὸν καὶ κατὰ τὸ ποιόν. κατὰ μὲν οὖν τὸ ποσὸν ἔστιν μὴ μένον, ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γινώσκομεν). Schon der Ausdruck κατὰ τὸ εἶδος zeigt hier die Rücksichtnahme auf Platon. Es war dem Aristoteles nicht entgangen, daß in dem Platonischen Begriffe der εἴδη die Identität der qualitativen Bestimmung mit sich selbst enthalten war, auf die es ihm selbst im gegenwärtigen Zusammenhange an=

kommt, und daß eben dies das Moment des Gegensatzes der Ideenlehre zu den von beiden Philosophen auf gleiche Weise bekämpften Philosophemen ist. Eben aber Platon hatte doch zugleich die von ihm bekämpfte Lehre in seine eigene aufgenommen; und zwar nicht etwa blos, insofern er dem Momente des Andersseins (θάτερον), des Gegensatzes und der Bewegung in der Ideenlehre selbst, unbeschadet der Sichselbstgleichheit und Unveränderlichkeit der Ideen und nur im Gegensatze gegen die Eleatische Alleinheit, einen Platz einräumte, sondern mehr noch, indem er in dem äußeren sinnlichen Dasein als solchem eine von den Ideen abgefallene Welt erkannte, in welcher wirklich der Heraklitische Fluß und Wechsel herrscht, und in Bezug auf welche daher auch kein Erkennen, sondern blos Empfinden und Meinen statt findet. Für die Principien dieses sinnlichen Daseins erkannte Platon, wie wir aus des Aristoteles Andeutungen über seine ἄγραφα δόγματα wissen, die Grundbegriffe des Quantitativen, das Groß und das Klein (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν). Das sinnliche Dasein selbst war ihm ein solches, welches weder schlechthin ist, noch schlechthin nicht ist, sondern nur mehr oder weniger ist oder nicht ist; wir finden es daher mehrfach in seinem Sinne durch die Worte τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, oder, wie Aristoteles es hier ausdrückt, τὸ ποσόν bezeichnet. Hierauf nun beziehen sich die angeführten Worte des Aristoteles. Aristoteles scheint in ihnen einerseits zwar den Anhängern des Platon jenen Satz zuzugeben, daß nur die ideale, d. h. die rein qualitative Bestimmung, die wahrhafte und als solche die sich gleich bleibende, mit sich identische sei; andrerseits aber will er vielleicht auch zu verstehen geben, daß, wenn man den sinnlichen Dingen solche feste Bestimmtheit abspreche, dies doch höchstens (denn auch dies drückt sein ἔστω als etwas noch Problematisches aus) nur in so fern gelten könne, insofern sie quantitativer, nicht insofern sie qualitativer Natur sind. — Ist diese unsere Erklärung richtig, so würde dieser von Aristoteles hier im Vorübergehen auf die Ideenlehre geworfene Blick zugleich dienen, einen Aufschluß über die Absicht zu geben,

welche dieser Philosoph verfolgte, wenn er den Satz der Identität aus der Umhüllung der Ideenlehre, in die ihn sein Vorgänger hineingebildet hatte, so daß er darin, so zu sagen, latent blieb, hervorzog, und in seiner Allgemeinheit ihn ausdrücklich zum Princip des wissenschaftlichen Erkennens machte. Dies thuend nämlich rettete er das Princip, welches die Philosophie überhaupt durch Sokrates und Platon gewonnen hatte, das Princip, durch welches allein ein Festhalten der Allgemeinbegriffe und ein Bestimmen oder Definiren derselben — *τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*, was Aristoteles bekanntlich (Metaph. XII, 4) dem Sokrates als seine eigenthümliche Entdeckung zuschreibt — möglich wird; zugleich aber riß er die Mauer nieder, welche nach Platon die Ideenwelt von der sinnlichen Wirklichkeit zu trennen schien. Er faßte das Princip eben in seiner Allgemeinheit, als ein auf alles Wissen, auch auf solches, welches zu seinem Inhalte die unmittelbare sinnliche Gegenständlichkeit hat, anwendbares, und zugleich, seiner wahren Natur gemäß, als ein rein formales oder logisches, während Platon es auf realistische Weise zu einem Universum geistiger Wesenheiten oder Substanzen hypostasirt hatte.

Niemand wird wohl verkennen, daß in dieser Fassung, die man schon ihrer historischen Stellung nach ohne Zweifel für unsern Satz eine classische nennen kann, derselbe eine Bedeutung erhält, die ihn von dem Vorwurfe befreit, Nichts, oder etwas im tadelnswerthen Sinne sich von selbst Verstehendes zu sagen. Etwas sich von selbst Verstehendes sagt er allerdings, insofern sein Inhalt seine Klarheit und Gewißheit von sich selbst und nicht von einem höhern Satze hat, aus welchem er als Folgerung abzuleiten wäre, was ja auch Aristoteles meint, wenn er einen eigentlichen Beweis dieses Grundsatzes für unmöglich erklärt. Allein diese Evidenz, wenn sie auch im gewöhnlichen Denken ohne Weiteres vorausgesetzt wird, ist doch für die Speculation als solche keineswegs eine unmittelbare, sondern eine solche, die, wie alle speculative Gewißheit, nur aus der Ueberwindung des Entgegengesetzten sich ergeben kann.

Auch von dem Satze der Identität gilt, was man öfters schon auf andere allgemeine Sätze und Lehren der Philosophie angewandt hat: daß Männer den Terenz anders lesen, als Knaben. Um seine Bedeutung zu verstehen, muß man jenen Standpunct philosophisch durchgemacht haben, auf welchem nicht er, sondern sein gerades Gegentheil als das Wahre erscheint. Dies ist auch einigen neueren Philosophen nicht unbemerkt geblieben, welche bei der Betrachtung dieses Satzes über den Schlendrian der gewöhnlichen Schullogik hinausgingen. So Friedrich Schlegel *), wenn er bemerklich macht, daß „seine Anwendung auf äußere von uns unabhängige Dinge noch große Schwierigkeit leide." Es könne nämlich ein Philosoph, sofern von solcher Anwendung die Rede wäre, „den Einwurf machen, daß es überhaupt kein eigentlich festes, beharrliches, ruhendes, absolutes Sein gebe, sondern daß Alles in einer steten Veränderung, ewigem Wechsel und Flusse sich befinde." Noch auf durchgreifendere Weise bedient sich Herbart des Satzes der Identität, — dessen Einerleiheit mit dem Satze des Widerspruchs und auch mit dem s. g. Satze vom ausgeschlossenen Dritten **), so wie auch dessen wesentlich logische, nicht metaphysische Natur er mit richtigem Blicke erkannt hat ***), — um seiner dialektischen Grundwahrnehmung von den Widersprüchen, die in den Erfahrungsbegriffen enthalten sind, gegenüber ein festes Princip der wissenschaftlichen Erkenntniß zu gewinnen. „Man muß erst," sagt er †), „die Widersprüche in den gegebenen Erfahrungsbegriffen kennen, um einzusehen,

---

*) Philosophische Vorlesungen, herausgegeben von Windischmann, I, S. 90.

**) Auch in dieser Form wird er vom Aristoteles in dem von uns gedachten Zusammenhange noch ausführlich ausgesprochen am Anfange des 7ten Capitels: οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθὲν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν.

***) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. Dritte Aufl. S. 56.

†) Ebendas. S. 57.

wie wichtig die Forderung ist, daß A = A (tale quale est nach Cicero und hiemit nach Platon) sein solle." — Insbesondere aber hat man neuerdings in der Hegel'schen Darstellung des Satzes und Begriffs der Identität einen Anlaß und eine Aufforderung zur Wiederaufnahme dieser Untersuchung finden müssen. Bekanntlich ist das Resultat dieser Darstellung, daß sie, indem sie dem Begriffe der Identität eine wichtige Stelle unter den von ihr so genannten Reflexionsbestimmungen oder Kategorien des Wesens einräumt, den Satz der Identität als einen ungehörigen, einseitig verständigen und darum leeren und nichtssagenden Ausdruck für jene Kategorie bei Seite stellt. Diesem gegenüber nun ist es bereits mehrfach zur Sprache gekommen, ob und inwiefern nicht auch diesem Satze eine von dem metaphysischen Zusammenhange, in welchen Hegel die Kategorie der Identität stellt, unabhängige Bedeutung wissenschaftlicher Weise beizulegen sei. Der Weg, diese Bedeutung aufzufinden, ist unsers Erachtens durch die Erwägung jener Aristotelischen Darstellung im Allgemeinen vorgezeichnet. Die Aufgabe ist jetzt nur noch, an die Stelle des geschichtlichen Zusammenhanges, welcher dort der Aufstellung jenes Denkgesetzes seine philosophische Bedeutung gab, einen wissenschaftlichen zu setzen, worin sich die Beziehungen, in denen dort jene Bedeutung liegt, erhalten und auf eine dem philosophischen Standpunct unserer Zeit gemäße und für ihn fruchtbare Weise auseinandergelegt finden.

Es liegt schon in dem Ausdrucke, den wir hier für diese Aufgabe gegeben haben, daß dieselbe nur dann wird zu lösen sein, wenn man zuvor für das Moment des Gegensatzes, welches in jener Aristotelischen Darstellung dem Satze selbst äußerlich und ein von dem Philosophen nur bekämpftes und verneintes bleibt, die Stelle ausgefunden hat, innerhalb deren es eine relative wissenschaftliche Geltung behauptet, und als Ausdruck für eine bestimmte, in das System selbst aufgenommene und dadurch von ihm überwundene Stufe des philosophischen Denkens erscheint. Dadurch nämlich unterscheiden sich, wie wir

hier als zugestanden voraussetzen dürfen, die Ansprüche, welche heut zu Tage an eine wissenschaftliche Darstellung der Philosophie zu machen sind, von der Darstellungsweise, die wir bei Aristoteles antreffen. Letztere hat ihr eigenthümliches Interesse gerade darin, daß sie durch und durch eine discursive und polemische ist, daß sie die Probleme so aufnimmt, wie sie einzeln und im Besondern von früherer Philosophie an sie gebracht werden, und das ihr inwohnende Wissen nicht sowohl in einem gediegenen organischen Zusammenhange, als in der stets bereiten Verarbeitung des zufällig dargebotenen Stoffes bethätigt. Wollte man ein ähnliches Verfahren an sich selbst auch etwa noch für unsere Zeit gelten lassen, so würden doch die auf solche Weise aufzustellenden Sätze nur insofern eine wissenschaftliche Bedeutung für uns in Anspruch nehmen können, insofern die Gegensätze, auf welche sie sich beziehen, eine solche gleichfalls haben. Dies aber ist, was den hier in Frage stehenden Gegensatz betrifft, nicht unmittelbar mehr der Fall. Die Philosopheme der Jonischen Schule und der Sophisten haben für uns ein mehr als nur historisches Interesse nicht in ihrer unmittelbaren Gestalt, sondern in der That nur, wiefern sie von dem höhern Standpunct unserer Zeit, zugleich mit den ihnen entgegengesetzten Philosophemen, durch welche sie historisch überwunden worden sind, reproducirt werden. Eben dies aber, die Wiedererzeugung jener Philosopheme in dem Zusammenhange und unter den Bedingungen, welche mit dem positiven zugleich das negative Moment ihrer Geltung, das Moment ihres Aufgehobenseins in dem höhern Standpuncte erhalten, den die philosophische Speculation seitdem und schon unmittelbar nach ihnen erstiegen hat, ist so gewiß eine Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie, so gewiß auch jene Philosopheme ächter Art, nicht etwa zufällige, subjective Einfälle Einzelner, sondern in dem geschichtlichen Entwickelungsgange der Philosophie nothwendige objective Gedanken sind, und so gewiß die Philosophie unserer Zeit es für ihre Aufgabe erkennt, alle Momente jenes Entwickelungsganges zu einem großen wissenschaftlichen Ganzen

zu vereinigen, welches den wesentlichen Inhalt dieses Entwikkelungsganges als einen ewig gegenwärtigen darstellt.

Richten wir nun, um den wissenschaftlichen Ort für das Denkgesetz der Identität aufzufinden, unsere Aufmerksamkeit in Folge des eben Gesagten zunächst auf jenen seinen Gegensatz als das Moment seiner wissenschaftlichen Vermittlung: so bietet sich uns zunächst eine doppelte Möglichkeit seiner Fassung und demgemäß seiner Einreihung in den systematischen Zusammenhang der gegenwärtigen Philosophie dar. Das Philosophem, welchem Aristoteles jenes sein Axiom entgegenstellt, hat einerseits eine objective, metaphysische, andrerseits eine subjective, logische oder erkenntnißtheoretische Bedeutung. In beiden Beziehungen wird es, sowohl von der Metaphysik oder Ontologie, als auch von der Logik oder Erkenntnißlehre unserer Zeit zu berücksichtigen, oder vielmehr es wird nicht als ein blos äußerlich, historisch gegebenes zu berücksichtigen, sondern in vorhin angedeuteter Weise durch die inwohnende Dialektik beider Wissenschaften zu reproduciren sein, und in beiden wird es nicht minder durch anderweitige Sätze oder Kategorien, welche höhere Stufen des Seins und des Erkennens ausdrücken, aufzuheben oder zu ersetzen sein. Die Frage ist hier, welche von beiden Seiten wir werden hervorzuheben haben, um es als vermittelndes Moment für den Satz, um den es uns hier zu thun ist, zu gebrauchen. Hierüber indeß werden wir nicht lange im Zweifel bleiben, wenn wir bemerken, wie die metaphysische Seite zwar diejenige ist, von der es Platon hauptsächlich zu betrachten liebt, — namentlich im Sophista, im Theätet kommen auch schon erkenntnißtheoretische Beziehungen zur Sprache, — wie dagegen Aristoteles recht ausdrücklich und geflissentlich die logische Seite hervorhebt, ja sogar, wenn wir einige seiner Aeußerungen streng wörtlich nehmen, das logische oder erkenntnißtheoretische Moment für das Bestimmende des metaphysischen anzusehen scheint. Weil jene alten Philosophen voraussetzen, daß die sinnliche Erkenntniß die wahre sei, darum, so scheint Aristoteles anzunehmen, kamen sie, wiefern sie

dabei doch zugleich auch auf die objective Wahrheit des Seienden ausgingen, darauf, Alles in einem beständigen Fluß begriffen zu glauben, und Seiendes und Nichtseiendes für Eines und Dasselbe zu halten, oder einen Begriff des Unendlichen und Unbegränzten an die Stelle der metaphysischen Bestimmtheit des Seins zu setzen (αἴτιον τῆς δόξης τούτοις, ὅτι περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν· τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον. ἐν δὲ τούτοις πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις ὑπάρχει, καὶ ἡ τοῦ ὄντος οὕτως). Ob nun zwar dies geschichtlich sich so verhalten habe, läßt sich in Bezug auf einige jener Denker allerdings bezweifeln. Diese nämlich scheinen vielmehr auf dem Wege objectiver Naturbetrachtung oder auch von gewissen dialektischen Allgemeinbegriffen aus auf ihre Lehren gekommen zu sein. Jedenfalls aber ist diese Wendung charakteristisch für den Sinn, in welchem wir den Aristoteles hier jener Lehre begegnen, und ihr gegenüber den Satz des Widerspruchs als Erkenntnißprincip aufstellen sehen. In so allgemeinen Ausdrücken nämlich auch diese Aufstellung gehalten ist, und so leicht schon der Name der Metaphysik, unter den man diese Darstellung mit eingereiht hat, so wie auch, was in demselben Buche ihr vorangeht, uns auf eine falsche Spur leiten könnte; so dürfen wir uns doch nicht bedenken, die Tendenz und Richtung dieser Abhandlung für eine wesentlich logische oder erkenntnißtheoretische zu erklären. Freilich nicht für eine logische in jenem rein formalen Sinne, auf welchen man später die Logik beschränkt hat, welchen Aristoteles vielmehr durch das Wort „analytisch" bezeichnet; weshalb wir ja auch dieselbe weder in den beiden Analytiken, noch in dem übrigen Organon antreffen. Allein jene Untersuchungen, welche dieser Philosoph durch den Namen πρώτη φιλοσοφία bezeichnet, denen unstreitig die gegenwärtige angehört, enthalten überall, ähnlich wie etwa die Logik Hegels, nur freilich minder methodisch, metaphysische oder ontologische, und erkenntnißtheoretische oder logische Elemente vereinigt; bald wiegt das eine, bald das andere dieser Elemente vor; und welches von beiden im gegenwärtigen

Zusammenhange als das vorwiegende zu betrachten ist, dies wird, wie gesagt, durch den Charakter der Dialektik, durch welche wir unsern Satz hier eingeführt finden, genügend bezeichnet. Wesentlich darum, über das Princip des sinnlichen Erkennens hinaus ein höheres Erkenntnißprincip festzustellen, ist es dem Aristoteles zu thun; freilich nicht in Absonderung von dem Sein, worauf sich das Erkennen bezieht; aber noch weniger dergestalt, als sollte durch den von ihm aufgestellten Satz zunächst das Sein aus jenem Heraklitischen Flusse gerettet und zur bleibenden Gestalt befestigt werden. Auf Letzteres hatte vielmehr die speculative Arbeit des Platon abgezielt, und das Verhältniß des Aristoteles zu diesem seinem Vorgänger gestaltet sich nur dann klar vor unserm Blicke, wenn wir einsehen, wie Aristoteles, obgleich in dem gemeinschaftlichen Gegensatze gegen jene älteren Philosopheme mit Platon einstimmig, doch in der Widerlegung derselben eben darum einen neuen Anlauf nehmen und eine neue Wendung suchen mußte, weil er das Problem, welches Platon rein objectiv und (im Sinn des bekannten scholastischen Gegensatzes) realistisch gefaßt hatte, auf universalere, zugleich formale, subjective oder erkenntnißtheoretische Weise zu fassen suchte.

Wie indessen dem auch sei: für uns kann nach allen bisher gegebenen Andeutungen kein Zweifel bleiben, daß wir den Grundsatz der Identität, welchen auch wir in diesem Sinne ein Denkgesetz zu nennen keineswegs unangemessen finden, sammt seinem Gegensatze oder dem Momente seiner wissenschaftlichen Vermittelung, zunächst nicht im metaphysischen, sondern im logischen oder erkenntnißtheoretischen Zusammenhange werden zu suchen haben. Der Standpunct griechischer Naturphilosophie und Sophistik, gegen welchen dieser Grundsatz in seiner geschichtlichen Entstehung gerichtet war, reproducirt sich uns zunächst in jenem logischen Standpuncte, welcher das Erkennen, dessen Begriff die Logik als speculative Erkenntnißlehre zu erforschen hat, in die Empfindung, in die sinnliche Wahrnehmung setzt. Der Grundsatz der Identität erweist

sich als erfunden in der Absicht, den Gegensatz der Vernunfterkenntniß zu der blos sinnlichen, des Denkens zum Vorstellen auszudrücken. In diesem Zusammenhange aufgestellt, gewinnt er eine reale, inhaltsvolle Bedeutung, während er in der gemeinen, den Kant'schen Standpunct festhaltenden Logik, freilich nicht minder, wie ehemals in der Wolff'schen Ontologie, als ein langweiliger Ueberfluß erscheint. Durch das Vernunftbewußtsein — dies ist der Sinn unsers Satzes zunächst in seiner negativen Fassung als Satz des Widerspruches — durch jenes Bewußtsein, welches das menschliche Denken vom thierischen Vorstellen unterscheidet, werden die Unterschiede der Vorstellung und der sinnlichen Wahrnehmung erst wirklich als Unterschiede gesetzt, während für jene sinnlichen oder rein psychischen Thätigkeiten der Unterschied ein unbestimmter und fließender, also eben so sehr kein Unterschied ist. Umgekehrt wird durch ihn in seiner positiven Fassung als Satz der Identität das Gleiche als Gleiches, als mit sich Identisches gesetzt, auch wenn es zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten und in verschiedenen Verbindungen, die es für das sinnliche Erkennen als solches vielmehr zu einem sich Ungleichen, mit sich nicht Identischen machen, empfunden oder vorgestellt wird. Es ist, so verstanden, keineswegs ein nichtssagender Ueberfluß, z. B. von dem Rothen zu sagen, daß es roth und nicht grün, von dem Grünen, daß es grün und nicht roth ist; vielmehr ist gerade dies das Vorrecht der menschlichen Vernunft im Gegensatze der thierischen Vorstellung, daß sie das Roth und das Grün der sonst verschiedenartigen, durch Zeit und Ort von einander getrennten Gegenstände, als eines und dasselbe zu erkennen und diese Dieselbigkeit so auszudrükken vermag, daß sie das Rothe, wiefern es roth ist, nicht grün, das Grüne, wiefern es grün, als nicht roth sein könnend bezeichnet. Denn in dem sinnlichen Vorstellungsleben sind die Un-

terschiede keineswegs als feste, als seiende, sondern vielmehr als unablässig bewegte und sich verändernde, als nur werdende und verschwindende gesetzt; in dem Acte der sinnlichen Wahrnehmung aber wird nicht die Identität des Wahrgenommenen mit dem ihm qualitativ Gleichen erkannt, sondern nur, — was wohl davon zu unterscheiden ist, während es andrerseits die Wahrnehmung, deren auch das höhere Thierleben fähig ist, von der einfachen Empfindung zu unterscheiden dient, — durch die in der Wahrnehmung enthaltene Empfindung eine zuvor gebildete Vorstellung geweckt, in welcher diese Empfindung gleichfalls enthalten ist. — In diesem Sinne bildet der Inhalt des Satzes der Identität die nothwendige Voraussetzung alles Sprechens; oder, wie man es auch ausdrücken kann, die Sprache, welche den Menschen von dem Thier unterscheidet, ist durchaus auf das logische Denkgesetz der Identität gebaut. Der Name wird nämlich dem Dinge nicht in so fern gegeben, als es das Object einer einmaligen Empfindung, einer fließenden Vorstellung oder einer zufällig sich wiederholenden Wahrnehmung ist, sondern inwiefern das in verschiedenartigen und wechselnden Empfindungen, Vorstellungen und Wahrnehmungen Vorkommende als ein mit sich Identisches und eben durch seine Identität mit sich selbst von Allem, womit es in jenen sinnlichen Thätigkeiten etwa vermischt vorkommt, sich Unterscheidendes festgehalten werden soll. Darum finden wir, daß auch Aristoteles in seiner apagogischen Beweisführung für unsern Satz seine Gegner auf die Sprache verweist, als welche den thatsächlichen Beweis dafür gebe, daß eine Vorstellung als mit sich identisch und von ihrem Nichtsein unterschieden, festgehalten werden könne, ja daß sie den Läugner dieser Wahrheit selbst nöthige, indem er sein Läugnen ausspricht und damit für seine Worte eine ein für allemal bestimmte Bedeutung in Anspruch nimmt, das Gegentheil von dem zu sagen, was er sagen will, und eine feste, mit sich identische Bestimmtheit des Seienden, im Augenblick selbst, in welchen er sie läugnet, vorauszusetzen: (ἤδη γάρ τι

ἔσται ὡρισμένον· ἀλλ' αἴτιος οὐχ ὁ ἀποδεικνὺς, ἀλλ' ὁ ὑπομένων· ἀναιρῶν γὰρ λόγον, ὑπομένει λόγον. A. a. O. Cap. 4).

Welches wird nun aber näher die Stellung sein, welche die Wissenschaft der speculativen Logik unserm Satze und seinem Gegensatze, oder den beiden Standpuncten des logischen Erkennens, welche durch diese Gegensätze dargestellt werden, zu einander und zu der übrigen Erkenntnißlehre zu geben hat? — Es leuchtet ein, daß, wenn der Grundsatz der Identität in sein wahres Licht gestellt werden und zu seinem wissenschaftlichen Rechte kommen soll, Alles daran gelegen ist, daß zuvor sein Gegensatz nicht auf oberflächliche, sondern auf gründliche und wahrhaft speculative Weise gefaßt worden sei. Bei einer oberflächlichen Fassung des Begriffs der Empfindung und sinnlichen Wahrnehmung, so etwa, wie wir dieselbe bei Locke und bei allen von dem sensualistischen Princip dieses Denkers influenzirten Philosophen finden, würde dem Verständnisse unseres logischen Princips durch die bloße Entgegenstellung zu jenem noch wenig geholfen sein, ja es würde dadurch nur ein neuer Fehler zu den Mißgriffen der bisherigen Logik hinzugefügt werden, indem, was Jene S e n s a t i o n nennen, in der That selbst schon das Denkgesetz der Identität im Hintergrunde hat und mit der Voraussetzung desselben behaftet ist. Wenn jene Schule behauptet, daß alles' Erkennen von der Empfindung ausgeht, so hat dies ganz einen andern Sinn, als es bei Aristoteles hat, wenn er die empfindende Seele der denkenden vorangehen und jene zu dieser, wie Dynamis zur Entelechie sich verhalten läßt. Jene nämlich meinen, daß das Empfinden unmittelbar als solches schon einen Erkenntnißinhalt gebe, der dann etwa nur noch von dem denkenden Geiste theils weiter zerlegt, theils mit anderm Erkenntnißinhalte zusammengebracht, und so zu Allgemeingriffen, zu Urtheilen und Schlüssen verarbeitet werde. Jener Alte dagegen stand, eben so wie sein Vorgänger Platon, den großen und tiefdringenden Philosophemen der älteren Philosophenschulen, der Eleatischen und der Jonischen, welche die ganze Energie und einfache Intensität des noch

jugendlichen speculativen Gedankens in die Ergründung des Wesens der sinnlichen Erkenntniß und des ihr entsprechenden Daseins gelegt hatten, nahe genug, um aus ihnen die Einsicht herüberzunehmen, wie dieses Erkennen in Wahrheit eben so sehr kein Erkennen, das Dasein, welches von ihm erkannt wird, eben so sehr ein Nichtsein ist. Von dieser Einsicht verlangen wir, daß sie in der Logik unserer Zeit ihre Stelle erhalte, wenn ihr gegenüber der Satz der Identität zu seinem wissenschaftlichen Rechte kommen soll. Wir verlangen, daß die speculative Logik ihren Jünger, ganz eben so, wie die Philosophie selbst in ihrer geschichtlichen Entwickelung es ehemals gethan hat, auf einen Standpunct führe, wo er die Erfüllung des Erkenntnißbegriffs zwar in jenen sinnlichen Thätigkeiten aufzusuchen und nur in ihnen verwirklicht zu finden sich genöthigt sieht, wo ihm aber zugleich damit auch das Bewußtsein aufgeht, daß er ein Nichtwissen statt des Wissens, ein unendliches Werden und Verschwinden statt des festen Daseins ergriffen hat. Wir verlangen mit Einem Worte, daß eine speculative Erkenntnißtheorie unserer Zeit, die wirklich ihrer Aufgabe entsprechen und, selbst ein integrirender Theil des Systemes, zugleich in die objective philosophische Erkenntniß einleiten will, jene eben so großartige als tiefdringende Dialektik des sinnlichen Erkenntnißbegriffs in sich aufnehme, welche im Alterthume den positiven Philosophemen der Sokratischen Schule voranging, und in dieser Schule selbst als das Moment der Skepsis festgehalten und ausgebildet ward.

In diesem Sinne nun ist es, daß ich in jener Bearbeitung der speculativen Logik, von welcher der Aufsatz „über das Problem der Erkenntniß" (im vierten Hefte dieser Zeitschrift) den wissenschaftlichen Eingang enthält, auf diesen Anfang zunächst einen Abschnitt über das sinnliche Erkennen, über die Begriffe der Empfindung, Vorstellung und Wahrnehmung folgen zu lassen gedenke. In der Andeutung, welche in dem Aufsatze „Neue Systeme und alte Schule" S. 277 der befreundete Herausgeber dieser Zeitschrift über den Inhalt jener Fortsetzung

gegeben hat, kann ich jenen Sinn nicht ganz wiederfinden. Ich vermisse darin, eben so wie in seiner eigenen Darstellung der hier in Rede stehenden Begriffe (Grundzüge zum Systeme der Philosophie I, S. 27 ff.), das dialektische Moment, auf welches es mir hier, wie allenthalben, im eigentlich wissenschaftlichen oder systematischen Zusammenhange, wesentlich und hauptsächlich ankommt. Nicht eine „apriorische Ableitung der Empfindung" wird von mir dort beabsichtigt, und keineswegs ist der Fortgang unmittelbar der von „Sein überhaupt" zu einem „näher specificirten in einem bestimmten Verhältniß zum Anderen stehenden Sein" dessen „Innerlichkeit, Eigenheit und Selbstheit" die Empfindung wäre; — in diesen Ausdrücken, welche sich mein Freund nach einer gewissen Analogie der Hegelschen Logik gebildet zu haben scheint, vermag ich meinen Sinn eben so wenig zu erkennen, wie, beiläufig gesagt, in dem, was er S. 273 f. über den weiteren Gang und Endabschluß meiner „speculativen Logik" zu diviniren sucht, deren Zweck sich für mich keineswegs darauf beschränkt, in der dort angegebenen Weise nur der „Metaphysik" zur Einleitung zu dienen. — Vielmehr die Empfindung und sinnliche Erkenntniß gilt mir hier ganz nur als das äußerlich, empirisch Gegebene, womit sich der Erkenntnißbegriff zu erfüllen sucht, nachdem er in jener abstracten Allgemeinheit, in welcher ihn der Eingang zur Logik darstellt, aufgegangen oder zum Bewußtsein gekommen ist. Dieses selbst allerdings, daß eine solche Erfüllung angestrebt, und daß, um sie zu gewinnen, die Empirie zu Hülfe genommen wird, stellt sich mir als die Folge einer in dem Erkenntnißbegriffe als solchem vorgehenden Dialektik dar. Indem nämlich dieser Begriff, der sich von vorn herein als den unendlichen und absoluten gefaßt hatte, sich seiner Leerheit, d. h. seiner Nichtigkeit bewußt wird, findet derselbe sich auf die Subjectivität und Potentialität reducirt, und also genöthigt, das Moment seiner Actualisation oder Verwirklichung außer sich, nämlich eben in dem Empfindungs- und Vorstellungsleben des erkennenden Subjects, zu suchen. Dies aber wird man doch wohl nicht

eine aprioristische Ableitung der Empfindung nennen wollen: es ist gerade umgekehrt der entschiedenste Gegensatz gegen jeden Apriorismus einer Erkenntnißtheorie. Der Gegensatz gegen das psychologische Princip, welchem letztern ich allerdings in der Logik keine Geltung einräumen möchte, besteht wesentlich darin, daß die Empfindung, statt, wie in der Lockischen und allen aus diesen abgeleiteten oder sich auf sie zurückbeziehenden Theorien, als der schlechthin gegebene Ausgangspunct des Erkennens betrachtet zu werden, wofür sie meines Erachtens eben nur empirischpsychologischer Weise gelten kann, vielmehr als ein Solches gefaßt wird, worein sich der unabhängig von ihr vorhandene und im Bewußtsein gegenwärtige Erkenntnißbegriff erst hineinbildet, um durch sie, aber nicht in ihr seine Erfüllung zu finden. Ebendadurch wird die logische Theorie des sinnlichen Erkennens eine durch und durch dialektische, die ächte, speculative Skepsis des Alterthums reproducirende, daß sie von vorn herein das Bewußtsein mitbringt, wie das Vernunftwissen sich hier in einem Elemente der Aeußerlichkeit befindet, welches ihm nicht etwa nur nicht genügen kann, sondern allenthalben und an jedem einzelnen Puncte das Unwahre statt des Wahren, den subjectiven Schein statt des objectiven Daseins bietet; kurz, worin die Vernunft sich verliert, statt sich, wie die Absicht war, in ihrer Realität erst zu gewinnen. Nur so wird das Problem des Erkennens wahrhaft erst als Problem gefaßt — (an der Spitze der Abhandlung im vierten Heft der Z. S., welche diesen Namen führt, konnte derselbe vielleicht ungeeignet oder der Ausführung der Aufgabe nicht entsprechend scheinen), wenn in dem ersten Versuche seiner Erfüllung, zu welchem das Vernunftbewußtsein fortschreitet, der ungeheuere Widerspruch zwischen der Forderung dieses Bewußtseins und demjenigen, wodurch unmittelbar dieser Forderung genügt werden soll, zu Tage kommt.

Zur Lösung dieses Problemes würden nun, der Idee zufolge, die ich mir von dem Gange der logischen Wissenschaft entworfen habe, jene Sätze, welche man sonst als Grundsätze

oder Axiome der Logik zu behandeln gewohnt ist, die **allgemeinen logischen Denkgesetze** und an ihrer Spitze der Satz der Identität den ersten Schritt thun. Ich halte dieselben nämlich für bestimmt, das Vernunftbewußtsein aus jener seiner Selbstentäußerung zum sinnlichen Erkennen zu sich selbst zurückzuführen, indem sie zeigen, wie die sinnliche Gegenständlichkeit nicht **als** Erkenntnißinhalt gegeben, sondern durch das Vernunftwissen, wiefern es sich als ein auf jene Gegenständlichkeit bezügliches weiß, erst **zum** Erkenntnißinhalte zu verarbeiten ist. In welchem Sinne der Grundsatz der Identät seinerseits dies leistet, darüber kann nach dem Vorhergehenden kein Zweifel mehr sein. — Es ist von Wichtigkeit, daß eben in diesem Zusammenhange sein positiver Ausdruck, als Satz der Identität, und nicht, wenigstens nicht zunächst, der negative, als Satz des Widerspruchs, als der eigentlich gehörige für ihn erkannt werde. Die gemeine Logik freilich hat guten Grund, sich lieber des letzteren Ausdrucks zu bedienen, oder, wenn sie beide Sätze als unterschiedene neben einander stellt, auf den Satz des Widerspruchs den größern Nachdruck zu legen; denn die Formel A = A trägt in der Nacktheit, wie sie dort beigebracht wird, ihre Inhaltlosigkeit allzusehr zur Schau, während an die negative Formel sich wenigstens der Schein eines Inhalts, oder der Schein der Möglichkeit einer solchen Nichtbefolgung dieses Denkgesetzes, welche durch seine ausdrückliche Aufstellung eben verhütet werden sollte, knüpft. Wir dagegen müssen uns, nach unserer inhaltsvolleren Fassung dieses Grundsatzes, dagegen sträuben, daß das Positive, was die Vernunft mittelst dieses ihres Axioms in den sinnlichen oder Vorstellungsinhalt hineinbildet, seine Bedeutung erst von dem Negativen habe, von der **Ausschließung** des Andern oder Nichtidentischen. Eben dies vielmehr, daß eine auf sinnlichem Wege erzeugte Vorstellung als identisch mit sich, als sie selbst bleibend in jeder denkbaren Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen nach Außen, ihrer Verknüpfung mit andern Vorstellungen und ihrer Bethätigung in sinnlicher Empfindung und Wahrnehmung

erkannt wird: eben dies ist als eine positive That der Vernunft anzusehen, welche ihre Bedeutung behalten würde, gesetzt auch, es ließe sich denken, daß diese That nur Einmal, nur in Bezug auf Eine Vorstellung erfolgte, und also von einer Unterscheidung *dieser* Vorstellung von andern Vorstellungen, von einer Ausschließung dieser andern Vorstellungen, nicht die Rede sein könnte. *Der* Gegensatz, der durch das richtig verstandene Identitätsprincip — nicht *ausgeschlossen*, sondern *überwunden* wird, ist nicht der Gegensatz anderer, als mit sich, aber nicht mit dem zunächst als A Gesetzten identisch schon vorausgesetzter Vorstellungen, zu der Vorstellung A, sondern das Nochnichtangekommensein des Vorstellungsinhaltes bei A=A, d. h. bei dem Bewußtsein seiner Identität mit sich selbst. *Dieser* Gegensatz kann nur *thatsächlich* überwunden werden; eben durch die That des Ankommens der Vernunft bei diesem Bewußtsein; keineswegs durch ein zuvor gegebenes Bewußtsein von der Nichtidentität des Verschiedenen. — In der *Vorstellung* oder *Empfindung* z. B. des Rothen als solcher ist offenbar noch nicht das Wissen enthalten, daß das Roth der Rose mit dem Roth des Morgen- und Abendhimmels, oder dem Roth des Blutes eins und dasselbe ist. Das Wissen über die Dieselbigkeit des Inhalts der Vorstellungen ist nicht Eines und Dasselbe mit den Vorstellungen als solchen, sondern ein Anderes, ein Höheres, ein Solches, was jene voraussetzt, ohne umgekehrt von ihnen vorausgesetzt zu werden. Wie sollte es daher, um diesem Wissen sein Recht angedeihen zu lassen, noch eines Andern, als eben nur seiner selbst, nach einer ausdrücklichen Ausschließung dessen, wodurch es zerstört werden würde, bedürfen? Vielmehr eben dieses Wissen von der Identität eines Vorgestellten oder Empfundenen mit sich selbst, so wie es zugleich Inhaltsbestimmung anderer Empfindungen und Vorstellungen ist oder sein kann, ist nichts Anderes, als unmittelbar das Vernunftbewußtsein selbst, das reine Wissen als solches in seiner ersten und einfachsten Gestalt, so wie es auf den gegebenen Vorstellungsinhalt angewandt und bezogen wird.

Durch diese Zurückführung des sinnlichen Erkennens auf das Vernunftbewußtsein und auf den darin enthaltenen Begriff des Wissens als solchen gewinnt der Satz der Identität zugleich die Bedeutung, der erste Schritt zur Ueberwindung jener abstracten Subjectivität und Endlichkeit des Wissens zu sein, welche in dem Standpuncte des sinnlichen Erkennens als solcher unstreitig gesetzt ist. Ich halte es für angemessen, auf diesen Umstand noch ausdrücklich aufmerksam zu machen, obgleich in einer systematischen Darstellung der Logik die Erörterung dieses Punctes, wiefern sie nicht schon in dem Obigen enthalten ist, vielmehr der Ausführung des zweiten der allgemeinen logischen Denkgesetze, des Satzes vom Grunde anheimfallen wird. Die Subjectivität des sinnlichen Erkennens, sein Unvermögen, das Object als solches, das Ding an sich zu erfassen, ist diejenige Seite desselben, welche die neuere Philosophie vornehmlich an den Tag zu bringen beflissen gewesen ist, während die alte vielmehr mit jener Seite sich beschäftigte, welche die Verneinung des festen Daseins, die Verflüchtigung, — den Fluß eines unablässigen Werdens und Vergehens enthält; — wiewohl auch ihr jene andere Seite keineswegs fremd blieb, sondern in dem πάντων μέτρον ἄνθρωπος des Protagoras und andern von Platon und Aristoteles in diesem Zusammenhang angeführten Sätzen zu ihrem Rechte kam. Der Uebergang von diesem Standpunkte einseitiger Subjectivität des Erkennens, welcher bei consequentem Festhalten das System des Idealismus erzeugt, zur Gewißheit einer dem Erkennen nicht verschlossenen, sondern zugänglichen, objectiven Wahrheit bildet, wie bekannt, einen der Angelpunkte der modernen philosophischen Speculation, und es gehört noch jetzt zu den Hauptinteressen derselben, daß dieser Uebergang auf ächt wissenschaftliche Weise motivirt und vermittelt werde. Ich habe mich in der mehrfach angeführten Abhandlung und anderwärts schon früher dahin ausgesprochen, daß meiner Ueberzeugung zufolge die Logik als philosophische Einleitungswissenschaft gleich in ihren ersten wissenschaftlichen Sätzen diesen Uebergang zwar

noch nicht wirklich vollbringen, aber doch vorbereiten, oder, was gleichviel ist, das Bewußtsein der Nothwendigkeit sowohl als auch der Möglichkeit solchen Ueberganges eröffnen müsse. Das Urwissen, so wie ich dessen Begriff dort als wissenschaftlichen Anfang der Logik aufgestellt habe, ist, wie man sich aus jener Abhandlung erinnert, nichts Andres, als die Gewißheit eines Erkennens, wodurch das Seiende als solches, und zwar alles Seiende umfaßt wird. Nicht zwar eines Erkennens, welches uns, den Philosophirenden, bereits inwohnte, wohl aber eines möglichen Erkennens, eines Erkennens, welches, gesetzt auch, daß wir es in uns zu realisiren, vermöge der Schranken unserer sinnlichen Natur, außer Stande wären, doch in andern Wesen, deren Erkenntnißvermögen auf derselben Basis, der Vernunftbasis ruht, wie das unsrige, sich zu realisiren vermöchte. Dieser Begriff, als ein durch sich selbst evidenter, diese Gewißheit, als eine sogleich durch den ersten Flug des philosophischen Denkens zum unverlierbaren Bewußtsein gebracht, bleibt der philosophischen Logik im Hintergrunde, auch wenn sie zu der Einsicht gelangt, daß dasjenige Erkennen, worin sie auf ihrem zweiten Schritte die Erfüllung jenes Erkenntnißbegriffs suchte, d. h. eben das sinnliche Empfinden, Vorstellen und Wahrnehmen, nur in subjectiven Affectionen besteht und also jenem Begriffe, den das Erkennen sich von sich selber bilden will, nicht entspricht. Gleichwie nun aber, im Unterschiede von allen Momenten des sinnlichen Erkennens, das Vernunftbewußtsein als solches, d. h. der im reinen Denken gegebene Begriff des Erkennens als ein solcher gefaßt worden war: der die Gewißheit seiner Wahrheit in sich selbst trägt, der also nicht, gleich jenem, eine subjective Affection des philosophirenden Individuums ist: so wird ein Gleiches auch von demjenigen Wissen zu sagen sein, welches durch den Satz der Identität gesetzt wird. Mag immerhin die Empfindung des Rothen beim Anblick der Rose oder der Abendröthe, und mag ganz eben so die Vorstellung, die sich von der Rose einerseits, von der Abendröthe andrerseits meinem Erinnerungsvermögen eindrückt, mir

eine Affection meiner Sinnlichkeit sein; dies, daß ich die Röthe der Rose und jene der Abendröthe für eine und dieselbe erkenne, ist nicht gleicherweise eine solche Affection. Es ist ein Ausspruch jenes Bewußtseins, dem die sinnlichen Affectionen selbst ein Gegenständliches sind, d. h. eben des die Gewißheit seiner Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit in sich tragenden Vernunftbewußtseins. Dies übersieht der zum System sich abschließende Skepticismus und Idealismus, wenn er von der richtig erkannten Subjectivität des sinnlichen Erkenntnißinhaltes auf die Subjectivität alles Erkenntnißinhaltes zu schließen sie berechtigt meint. Er übersieht das Mehrere, nämlich eben das Bewußtsein der Identität, welches in dem für identisch mit sich erkannten Begriffe, gegenüber den Vorstellungen, aus denen solcher Begriff gebildet ward, mittelst des Denkgesetzes der Identität enthalten ist. — Freilich ist von diesem Punkte aus noch ein weiter Weg zur Einsicht in die Art und Weise, wie diese Objectivität der als subjective Affection erkannten Vorstellungen für das Vernunftbewußtsein als solches, sie zur wirklichen, realen Erkenntniß des objectiven Grundes dieser Vorstellungen, d. h. der Dinge, wie sie an sich sind, fortgestaltet. Immerhin aber ist durch den Satz der Identität der erste Schritt geschehen, das Denken, welches objective Wahrheit und Gewißheit sucht, aus der Region der bloßen Sinnlichkeit zurückzurufen und in das Gebiet des Erkennens als solchen, des vernünftigen, geistigen Erkennens einzuführen. *)

Der so gefaßte Grundsatz der Identität oder des Widerspruchs bildet, zugleich mit den übrigen logischen Denkgesetzen, (wozu ich, außer dem Satze vom Grunde, auch noch den Leibnitz'schen Satz von der Identität des Ununterscheidbaren rechnen zu müssen glaube) im systematischen Zusammenhange der spekulativen Logik den Uebergang von der allgemeinen Darlegung

---

*) *Τοσοῦτόν γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν τὴν ἐπιστήμην ἐν αἰσθήσει τοπαράπαν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅ, τι ποι' ἔχει ἡ ψυχὴ, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται πέρὶ τὰ ὄντα.* Plat. Theaetet. p. 187.

des Erkenntnißproblems, welche den ersten Theil dieser Wissenschaft ausmacht, zum zweiten Theile, oder zu der Lehre von den eigentlichen Denkformen, den Formen des Begriffs, des Urtheils und des Schlusses. Es wird nicht überflüssig sein, hier schließlich noch besonders darauf aufmerksam zu machen, wie der logische Unterschied des Begriffs von der bloßen Vorstellung wesentlich darin besteht, daß nur auf den erstern, aber streng genommen nicht auf die letztere, der Grundsatz der Identität Anwendung leidet. Der Begriff ist eine mit dem Bewußtsein ihrer Identität mit sich selbst gedachte Vorstellung; eben nämlich durch dieses Bewußtsein wird die Vorstellung in Wahrheit erst eine mit sich identische, während sie zuvor, als Produkt der animalischen Seele, eine fließende und keineswegs fest begränzte, sondern unablässig in das Andere ihrer selbst übergehende ist. Bei der mangelhaften Fassung des Identitätprincips hat von der bisherigen Logik dieser Unterschied nicht so präcis ausgedrückt werden können; doch wird man sich leicht darüber verständigen, daß dieser Ausdruck nicht nur dem Sprachgebrauch vollkommen gemäß, sondern auch mit den meisten bisher wissenschaftlich versuchten Unterscheidungen ziemlich übereinstimmend ist. Nur die Hegel'sche Philosophie hat in die Bestimmung der Begriffe von Begriff und Vorstellung eine Verwirrung gebracht, indem sie den Begriff dazu hinaufschraubte, die speculative Erkenntniß als solche, und die Wahrheit der Dinge selbst, wiefern sie in diese Erkenntniß eingehen, bedeuten zu sollen. Dadurch ward eine Steigerung auch des Begriffs der Vorstellung nothwendig, und so finden wir denn Vorstellen in Hegels Schule nicht selten das menschliche Denken überhaupt genannt, wiefern es nicht ausdrücklich ein spekulatives, und zwar das spekulative auf derjenigen Stufe systematischer Entwickelung ist, die es erst durch Hegel selbst gemacht hat. Es versteht sich, daß die Schule in diesem Sprachgebrauch nicht consequent bleiben kann, sondern häufig genug in den sonst gewöhnlichen zurückfällt; um so nöthiger schien es aber, diesen letzteren nicht nur, jenem Misbrauch gegenüber, sein gutes Recht zu vindiciren, sondern auch, zu seiner schärfern wissenschaftlichen Bestimmung die Vorbedingungen aufzustellen, die wir in gegenwärtiger Abhandlung aufzustellen den Versuch gemacht haben.

Ueber das Princip der philosophischen Methode, mit Bezug auf die Erkenntnißlehre.

Antwortschreiben an Herrn Professor Weiße auf sein an ihn gerichtetes Sendschreiben,

vom Herausgeber.

Stets geforscht und stets gegründet,
Nie geschlossen, oft geründet,
Heitern Sinn und reine Zwecke;
Nun — man kommt wohl eine Strecke! Göthe.

Mit den Gesinnungen, die jene Zeilen des Dichters aussprechen, und die immer und langbewährt ja auch die Ihrigen waren, mein hochverehrter Freund, mögen Sie nachstehendes Antwortschreiben, auf Ihre öffentlich mir zu Theil gewordene Zuschrift und die daran gereihte Abhandlung, *) aufnehmen und wohlwollend beurtheilen. Erst jetzt nämlich richte ich ein solches an Sie, nachdem ich erkennen mußte, daß durch Ihren letzten so eben mitgetheilten Aufsatz: „über den Grundsatz der Identität," der mit den oben bezeichneten Abhandlungen Ein Ganzes ausmacht, der eigentliche Grund unserer erkenntnißtheoretischen Differenz mir völlig aufgedeckt, die Sache selber somit spruchreif geworden sein möchte. Ueberhaupt bewähren Ihre philosophischen Werke und Abhandlungen den seltnen Vorzug in immer steigendem Maaße, Einheit zu zeigen im innersten und tiefsten Sinne, die Eine Grundevidenz, welche den eigentlichen Inhalt Ihrer Lehre ausmacht, selbstgetreu und unzersplittert von irgend einer neuen Seite darzulegen. So werden wir überzeugt und belehrt von dem selber klar Ueberzeugten, ohne doch zu gänzlichem Einverständniß über-

*) Zeitschrift Bd. II. H. 2. S. 182—229.

zugehen, weil wir gewohnt sind, jene Grundevidenz selber in einem andern Lichte oder Zusammenhange zu erblicken; ja wir können diese Belehrung unmittelbar in den eigenen Nutzen verwenden, weil das errungene Resultat ein wirklich philosophisches und allgemeingültiges ist; und so wird es möglich, was mir wenigstens der wünschenswertheste und gereifteste Zustand wissenschaftlicher Bildung erscheint, dieselbe philosophische Grundansicht, auch unter verschiedenen Formen und Gesichtspunkten behandelt, als die Eine wiederzuerkennen. Wie mir dies in Bezug auf unsere beiden Systeme stattzufinden scheint, darüber habe ich mich im zweiten Theile des Aufsatzes: „Neue Systeme und alte Schule" erklärt; aber die Sache läßt auch noch einen allgemeinern Gesichtspunkt in Bezug auf die ganze gegenwärtige Philosophie zu, und diesen, als den unstreitig wichtigern, erlauben Sie mir jetzt Ihnen vorzulegen! Zugleich muß es gar eigentlich der stetige Zweck einer philosophischen Zeitschrift bleiben, wenn sie selbst, oder die wissenschaftliche Zeit, der sie zur Seite geht, sich in einzelne Richtungen zu verlieren droht, solchen Specialfragen und Untersuchungen sogleich eine allgemeinere wissenschaftliche Seite abzugewinnen. Unbestritten scheint dies nöthig im gegenwärtigen Zeitpunkte der philosophischen Vielbestrebigkeit, wo Alles, was sonst noch verband, sich zu lösen, und in das Allerbesonderste auseinanderfahren zu wollen scheint. Hier der gemeinsamen Ausgangspunkte eingedenk zu bleiben, oder auf die Ursprünge der weiter ausgesponnenen Gegensätze zurückzugehen, sollte eben die Sache der daneben schreitenden Kritik sein, wenn diese über ihre wesentlichste Bedeutung sich klar geworden ist. Zugleich ist meiner Kenntniß und Beurtheilung nach das mitphilosophirende Publikum des Schauspiels müde, aus den großen Hauptstämmen unserer philosophischen Bildung immer neue Unterschiede, mit den Ansprüchen auf unbedingte Wichtigkeit, sich hervortreiben zu sehen, immer andere philosophische Sprachgebräuche sich einüben zu müssen. Es will, und mit Recht, des Gemeinschaftlichen darin eingedenk bleiben. Sogar das auf der Oberfläche der Dinge

bleibende Interesse an den philosophischen Plänkeleien über den Pantheismus oder Nichtpantheismus des letzten Systemes ist schon erloschen, besonders nach der gewaltsamen, zu beiden Seiten nur Aergerniß gebenden Explosion, in welcher sie geendet; und bei dem raschen Uebergreifen in's Entgegengesetzte, wodurch unsere Gebildeten dem wechselvollen Sinne des Nachbarvolkes immer ähnlicher werden, ist in der That die neuerwachte allgemeine Theilnahme für Spekulation in Gefahr, wieder verloren zu gehen, wenn in derselben nicht ein tieferes und durchdringenderes Geistesinteresse geboten wird. Ohnehin hat die deutsche Philosophie, verglichen etwa mit der französischen, die Untugend aller Gründlichkeit, bei den Principien und Grunduntersuchungen übermäßig lange zu verweilen, die Früchte aber, die sie doch endlich erzeugen will, die Lösung der stets wachen und mahnenden Lebensfragen, immer in die Ferne, bis zur Ausführung jener Principien, hinauszuschieben, oder sie plötzlich und unvermittelt, darum fremd und parador, wie ein Ungenießbares, zu keinerlei Gebrauch und Wirksamkeit daherzuschütten. Welche Epoche aber war reicher und gährender an solchen Verwicklungen, von welchen man doch erkennt, daß sie endlich nur durch Philosophie, und selbst das Ausland, daß sie nur durch deutsche Philosophie gelöst werden können, als gerade die gegenwärtige? So ist es mehr als je Zeit und Pflicht, in den Specialfragen über die Principien, die sich nicht verwischen lassen, weil an ihre Ausarbeitung der Fortgang der Wissenschaft geknüpft ist, doch das Gemeingültige, Orientirende nachzuweisen.

Irre ich nun nicht, so spiegeln sich in dem zwischen uns angeregten Gegensatze über die Behandlung der Anfangswissenschaft der Philosophie, die beiden Grundrichtungen wieder, ja sie sind darin auf ihren einfachsten keimartigen Ausgangspunkt zurückgebracht, welche man seit Schelling und Hegel als die eigentlich machtvollen und stimmführenden, aber auch bewußt oder bewußtlos sich bekämpfenden erachten muß: kurz die Grunddifferenz, welche Schelling in seiner letzten

bekannten Erklärung über das spätere System noch so energisch aussprach, scheint über ihr erstes Auftreten hinaus bis in unsere Systeme sich fortsetzen zu wollen. Es ist der Gegensatz, welchen ich schon einmal *) in Bezug auf uns als den eines dialektischen Rationalismus und eines objektiven Realsystemes der Dinge bezeichnete. In Ihrem Systeme sucht das Princip des Rationalismus sich durch Negation seiner selbst dialektisch aufzuheben; es zeigt sich als einseitiges, nur negatives Moment der Wahrheit und Wirklichkeit auf. Das Nothwendige, Nichtnichtseinkönnende — bisher der einzige Inhalt desjenigen Erkennens, welches auf absolute Rationalität, strenge Wissenschaftlichkeit Anspruch macht, — sobald es für sich, isolirt, d. h. als Princip von Allem, gefaßt werden will, widerlegt sich als solches, und weist sich nach als ein Gesetztes durch ein Freies, Wahlfähiges innerhalb jener allgemein nothwendigen Formen. Das Nothwendige mithin hat seinen letzten Grund selbst in einem Freischöpferischen, Wählenden, und ist nur die Grundlage, die allgemeine Gestaltungsform der Selbstverwirklichung freier, in diesen Formen so oder anders sich specificirender Kräfte; so daß wahrhaft und an sich nur das Freie ist, und alles Wirkliche frei. Dies die Grundevidenz Ihres Systemes, welches, gegenüber der jetzt herrschenden Uebergewalt des Rationalistischen in der Philosophie, unstreitig berechtigt und gar nicht zu umgehen, überall anhebt von dem Gegensatze, von der Sonderung des Nothwendigen und des Freien, um jenes in dieses sich aufheben zu lassen. Ich indeß erkenne diese Sonderung gleich ursprünglich nicht an, weil sie keine wirkliche, nur eine zum Behuf jenes dialektischen Umschlagens veranstaltete ist; ich suche das Moment des Allgemeinen und Nothwendigen gleich ursprünglich nicht für sich, sondern also, wie es ist, als gegenwärtig in allem Concreten und als dessen allgemeingültige Grundlage, als die Grundvernunft in Allem nachzuweisen, durch

*) Zeitschr. Bd. II. H. 2. S. 280.

welche ebenso die subjektive Erkenntnißthätigkeit zur subjekt-objektiven wird, als die Erkenntniß selbst über diesen ihren ersten Gegensatz und dessen unmittelbare Einheit zum absoluten Grunde derselben aufzusteigen genöthigt wird. Dies die verschiedene Auffassungsweise eines an sich verwandten Princips und, wenn man will, der summarische Inhalt unserer Erkenntnißlehren, worin mir, wie gesagt, die beiden vorausgehenden Bildungsstandpunkte in ihrem Gegensatze, aber, — vielleicht dürfen wir uns dies bekennen, — ihrer selbst bewußter und ausdrücklicher, noch fortzuwirken scheinen.

Aber selbst in Betreff der Hegelschen Schule, wenn wir auf den wahren Grund kommen, welcher die stationären von den fortstrebenden Gliedern derselben scheidet, so ist es jener Gegensatz, der ihrem Kampfe unter sich selbst zu Grunde liegt, wiewohl er sich hier, bei der Nachbarschaft ihres Ausgangspunktes und ihrer Vorbedingungen, mehr noch, weil sie in ihren ersten Erkenntnißprincipien einig zu sein glauben, nicht in ihrer Wurzel und Fundamente aufdeckt. Die Erstgenannten erachten das durch immanente Begriffsdialektik erbaute System der Wahrheit im Wesentlichen für vollendet: sie haben Recht, w e n n das Allgemeine, die Nothwendigkeit der Kategorieen, die ganze Wahrheit ist; diesen dient Ihr Standpunkt zur Widerlegung, ja er ist der nächste nothwendige Durchgangspunkt der Spekulation von dem streng gefaßten Hegelschen Systeme aus, auch ist er als solcher von mir ausdrücklich bezeichnet worden. *) — Die Letztern, die von Hegel aus weiter Strebenden, welche, freilich aus einem von ihnen selbst wenigstens bis jetzt noch nicht klar ausgesprochenen Grunde, in der Hegelschen Lehre nur das Princip, den Anfang und die Richtung einer völlig neu zu gestaltenden Philosophie angegeben finden, unter denen durch Gedankentiefe und Reichthum Göschel noch immer als das Haupt, als derjenige hervorragt, welcher über die wichtigsten Fragen in ihr zur That der Untersuchung gegriffen; diese machen das „Monistische des Gedankens“ zum

*) A. a. O.

Hauptprincipe der Wissenschaft, welche nun die der Sache gegenwärtige Vernunft, den ihr incorporirten Gedanken in seiner Dialektik zu enthüllen habe. Das Große und Neue von Hegels Entdeckung, sagen sie daher, sei freilich die Methode, aber die Methode nicht als eine ein für allemal fertige, an Allem schematisch sich wiederholende, was sie mit Recht Formalismus nennen, sondern als die objektive, aus dem Gegenstande selbst nach dem ihm eingeborenen Rhythmus seiner Momente zu eruirende; und wenn dort das Empirische in ein aprioristisch Formelles verhärtet zu werden drohte, so stand man hier auf dem Sprunge, — und Göschel hat es auch in seiner jüngsten Schrift nicht an charakteristischen Beispielen dafür fehlen lassen, — das Apriorische und Vernunftnothwendige in entgegengesetzter Richtung völlig in Erfahrung, in Gegebenes aufzulösen, umgekehrt daher zugleich alles Faktische und auch das historisch Zufälligste und Vermitteltste in ein Vernunftnothwendiges verwandeln zu wollen. Was jedoch dieser letztern Richtung zu Grunde liegt, es ist doch eigentlich auf die Entwicklung des objektiven Vernunftsystems in den Dingen, auf den innern Realzusammenhang derselben gerichtet. Man begehrt endlich über das abstrakt Nothwendige und Allgemeine zu dem vorzudringen, was, obwohl vernünftig und zusammenhangsvoll, doch als ein auch anders sein Könnendes sich zeigt. Wenn daher von einem talentvollen jüngern Gliede jener Schule, in Opposition mit dem authentischen Sinne des Systems, es ausgesprochen worden ist, daß die Momente des logischen Begriffes, kurz das als nothwendig sich Ausweisende nicht im Stande sei, die Wirklichkeit begreifend zu erschöpfen, daß hier noch ein andres Element, — ein für jenes ganze Princip „anonym" Bleibendes, können wir hinzusetzen, — ins Spiel komme, wenn noch derber und in nachdrücklicherer Polemik ein Anderer neuerdings dies dem Hegelschen Systeme und Begriffe gegenüber bleibende Element des Unbegriffenen als das zu Glaubende fassen will, und einstweilen, bis zur tiefern Vermittlung durch ein neues Erkenntnißprincip, den Gegensatz

zwischen Wissen und Glauben, so zugleich zwischen Religion und Philosophie, im Interesse der noch nicht abgeschlossenen Wissenschaft wieder hervorrufen zu müssen meint *): so ist dies endlich der letzte und höchste Ausdruck von dem Bewußtsein jener Entzweiung des Systemes in sich selbst, aber auch der Unentschiedenheit, ob vom Gegensatze anzufangen zwischen dem Nothwendigen und Nichtnothwendigen, oder ob beides auch wissenschaftlich, wie im Wirklichen, sogleich in seiner Einheit zu fassen sei, wo es dann zu einem Gegensatze derselben in dieser Form und Ausdrucksweise gar nicht kommen wird. Und hierin, so glaube ich auch mit Ihnen, liegt die ganze nächste Frage der Philosophie, auch die Frage nach ihrer Methode und Systematik. —

Wie aber diese Grunddifferenz bis in den Anfang, bis auf die Fassung der ersten Probleme der Philosophie zurückgehen müsse, erlauben Sie mir noch weiter darzulegen: diese Nachweisung ist erst nämlich jetzt mit einiger Vollständigkeit möglich, indem Sie durch Ihre letzte Abhandlung einen großen Schritt weiter gethan haben in Charakteristik Ihrer philosophischen Einleitungswissenschaft und Ihrer Lehre. Es liegt in den vorangestellten Betrachtungen, wie sich daran Fragen vom allgemeinsten Interesse gerade für den gegenwärtigen Bildungsabschnitt der Philosophie anschließen. Zu diesem Behufe darf ich, wohl auch im Interesse unserer Leser, unsere bisherigen Verhandlungen über die Anfangswissenschaft der Philosophie auf gewisse Hauptgesichtspunkte des Einverständnisses und der Abweichung zurückführen.

1) Nach Ihnen hat die philosophische Einleitungswissenschaft vor allen Dingen die Grundthatsache zum allgemeinsten wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen, welche allem Wissen und Erkennen, dem philosophischen wie nichtphilosophischen,

---

*) S. Frauenstädt die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit; Berlin 1839 S. VI. S. 139. 143. u. s. w.

als der gemeinsame Begriff, als das dunkel oder deutlich Angestrebte zu Grunde liegt: es ist die Voraussetzung, und Forderung zugleich, eines absoluten Wissens, einer Macht desselben, welche schlechterdings alles Seiende, rein darum, weil es Seiendes ist, muß ins Wissen erheben, zum Gewußten werden lassen können (Z. Schr. II. 2. S. 199—201.). Sie nennen dies vorerst potentiale Wissen Urwissen, absolutes Wissen, Vernunftbewußtsein: es in seiner Realisirbarkeit zu zeigen, wird Ihnen „Problem des Erkennens"; und Aufgabe Ihrer Wissenschaft ist es endlich, den Uebergang desselben aus der Potentialität in Aktualisirung, von Vermögen in Verwirklichung (in welcher eben die Philosophie besteht) nach seinen dialektischen Momenten zu begleiten.

2) Dies absolute Wissen ist eben deshalb seinem Begriffe nach nicht blos einseitige Subjektivität, noch auch Objektivität, sondern ursprüngliche Einheit beider (S. 205); d. h. die Möglichkeit solch absoluten Wissens vorausgesetzt, ist damit nothwendig gefordert die Uebermacht des Subjektiven über alle Objektivität, welche an sich mithin desselben Wesens mit jenem ist. Die Einheit des Subjektiven und Objektiven ist eben nur der allgemeine Begriff jener Urthatsache (1.), auf dem das Wesen und der Werth auch des einzelnsten Erkennens lediglich beruht. — Aber eben so schließt dieser Begriff des Urwissens noch die andere weniger von Ihnen dargelegte Seite in sich, daß dem Urwissen eben deßhalb auch eine Urverknüpfung des Seins, eine Einheit der Dinge entsprechen müsse, ja daß es selbst, seinem wahren Grunde nach, auf dieser beruht. Es ist auch dies nämlich nicht minder die unbewußte Voraussetzung, welche jedem wirklichen Erkennen zu Grunde liegt, daß, wie Eine Welt des Wissens alle Wissensakte umfaßt, völlig dem entsprechend auch eine Allheit der Dinge, ein alldurchdringender Zusammenhang in den Weltwesen anzunehmen sei, damit es überhaupt zu einem mit der Realität übereinstimmenden Begreifen, Urtheilen, Schließen, und dadurch zu einer vorauswissenden Beherrschung der Dinge kommen könne.

3) Endlich wird mit Recht gezeigt, daß jener Begriff des Wissens, wie die daraus hervorgehenden Forderungen und Ueberzeugungen schlechthin apriorisch allem concreten Erfahren und Erkennen vorausgehen müssen, indem sie ihrer Natur nach kein Erzeugniß einer möglichen Erfahrung sein können, vielmehr jedes bestimmte Erkennen solcher Art erst möglich machen.

Hierin nun, in Betreff dieses Ausgangspunktes, bin ich wie Sie wissen, mit Ihnen im Einverständniß: auch die Hegelsche Philosophie hat, wenigstens als stillschweigende Voraussetzung, den Begriff jenes Urwissens als eines schlechthin möglichen im Hintergrunde, bis sie ihn am Schlusse ihres Systemes als einen wirklichen und vollzogenen aufweist: — in welchem nähern Sinne und mit welcher interessanten Modifikation in ersterer Hinsicht, davon alsbald ein Weiteres! — Ueberhaupt aber beruht alle eigentlich spekulative Philosophie, schon ihrer Existenz nach, nur auf der Idee dieser ursprünglichen, alles Sein bewältigenden Macht des Wissens. Und so dürfen wir allerdings, mein Freund, im Namen der gesammten zum Systeme sich vollendenden spekulativen Wissenschaft es als die sachgemäß erste Aufgabe derselben bezeichnen, diese für Philosophie wie für alles Erkennen gemeinsame Voraussetzung zum Begriff zu erheben, aber auch damit zum Probleme zu machen, — zum Probleme ausdrücklich in dem doppelten Sinne: theils wie dies (potentiale) Wissen sich realisire, theils wie es überhaupt möglich, erklärbar werde; welch ein höherer (metaphysischer) Grund desselben anzunehmen sei: oder allgemeiner, wie das Wissen und Sein als einander zugänglich, als innerlich Eins sich erweisen, was aber der höchste Grund dieser Einheit sei, wodurch eine Reihe eng verflochtener und auf einander sich beziehender erkenntnißtheoretischer und metaphysischer Probleme sich aufthut, und das Gebiet der Philosophie überhaupt gewonnen ist.

Was indeß die Fassung jenes Ausgangspunktes selber betrifft, so ermangelt eine Differenz nicht sich alsbald zwischen uns hervorzuthun, welche statt sich auszugleichen, immer ausdrück-

licher und bestimmter sich auszubilden scheint: keine zufällige oder bedeutungslose jedoch, sondern dieselbe, wie sie eigentlich von je zwischen der „subjektiven" und „objektiven" Richtung des Philosophirens (um mich einer frühern Bezeichnung von mir für die ältern philosophischen Standpunkte wieder zu bedienen) statt gefunden hat. Das völlige klare Bewußtsein über jenen Gegensatz und seine wahre Bedeutung glaube ich allerdings erst jetzt mir erworben und den wahren wissenschaftlichen Ausdruck dafür gewonnen zu haben. Ob es mir nun gelingen wird, dadurch zur bleibenden Verständigung für unsere gesammte Philosophie beizutragen, darüber sehe ich Ihrem belehrenden Urtheile, mein Freund, und dem unserer mitforschenden Freunde, mit Verlangen entgegen. Daß es ein Fundamentalpunkt allseitigen Einverständnisses werden könne, hoffe ich im weitern Fortgange zu zeigen.

In meiner ersten Darstellung der Erkenntnißlehre (Grundzüge zum Systeme der Philosophie I. Abth. 1833) wurde in wesentlicher Uebereinstimmung mit Ihnen, nach den Erklärungen Ihrer letzten Abhandlung, wo Sie von dem Gegensatze zwischen dem „Urwissen" und der „Empfindung" anheben, der Ausgangspunkt so gefaßt: dem faktischen Wissen des Wandelbaren, Zufälligen — was Sie in Ihrer Abhandlung unter den allgemeinen Begriff der Empfindung zusammenfassen, — steht gegenüber ein Wissen des Nichtwandelbaren, Nothwendigen, — was Ihnen Urwissen heißt — aber als ein angestrebtes, erst zu realisirendes, damit zugleich aber allen Wissensinhalt in sich hineinziehendes, ihn zur U r w i s s e n s c h a f t gestaltendes, worin eben der Begriff der Philosophie bestände, (§. 8. u. ff. S. 10. ff.); — gerade ebenso wie Sie jenes Urwissen unmittelbar nur als potentiales, als Forderung und Aufgabe fassen, in deren Realisirung auch Ihnen die Philosophie besteht. — Hierin nun muß ich mich anklagen, abgesehen von den einzelnen rhapsodischen und unausgeführten Zügen der ersten Darstellung, das D o p p e l s e i t i g e des Problems gänzlich übersehen zu haben, was in jenem Begriffe eines Wissens,

so wie einer geforderten Wahrheit und Gewißheit desselben (diese beiden Ausdrücke pflegt man eben promiscue als ziemlich gleichbedeutend zu gebrauchen), eigentlich enthalten ist. Es waltete eben noch bei mir, wie bei Ihnen, mein Freund, der Einfluß des Hegelschen Phänomenologie und ihres Einschreitens vor. Hierüber nun glaube ich seitdem hinausgekommen zu sein, und als Frucht dieser fest durchgeführten Unterscheidung hat sich mir unter Anderm ein schärfer gefaßter Gegensatz, aber auch ein tiefer begründeter Zusammenhang der Erkenntnißlehre mit der Metaphysik ergeben.

Das Bewußtsein jenes Nothwendigen und Allgemeinen nämlich, welches allem concreten Erkennen ursprünglich eingebildet ist, ob es sich nun als Forderung, als Suchen eines solchen zeigt, oder schon zum ausdrücklichen Besitze solcher an sich allgemeinen Wahrheiten, oder endlich (philosophisch) zum allgemeinen Bewußtsein oder Begriffe dieses Bewußtseins gediehen ist; immer ist das Doppelte, wohl zu Unterscheidende darin enthalten: daß einestheils absolute Einheit des Erkennens und Zuerkennenden, absolutes Aufgehen des Subjektiven und Objektiven in einander auf allen Stufen des Wissens und als unaustilgbarer Charakter desselben vorausgesetzt oder gewußt wird — (der Moment im Begriff der Wahrheit, welcher in der alten logischen, ingleichen metaphysischen Definition derselben enthalten ist, daß dasjenige wahr sei, wo Vorstellung und Gegenstand schlechthin übereinstimmen): daß anderntheils jedoch an dem sinnlich Wahren — welches so gewiß ein „Wahres" ist, als in ihm ein wahrhafter Erkenntnißakt stattfindet, Empfundenes und Empfinden wirklich sich durchdringen und Eins werden, somit auch ein „Gewisses", wenn auch nur flüchtig, für den Moment Gewisses in ihm gefunden wird, — das Bedürfniß, die Anforderung erwacht, darüber hinaus eines unsinnlich Wahren, Festen, Unwandelbaren im Wissen gewiß zu werden. Und dies die beiden im Begriffe des Wissens unmittelbar verbundenen, obgleich wohl zu unterscheidenden Seiten, welche nach ganz verschiedenen Richtungen hinführen, weil

sie verschiedene Impulse der Untersuchung in sich enthalten, die erste einen erkenntnißtheoretischen, die andere einen von metaphysischer Natur.

Nicht minder leuchtet ein, daß, wenn es einmal gelungen, diese beiden Momente bestimmt aus einander heraus und sich entgegenzusetzen, keine Frage sein kann, von welchem in einer Erkenntnißtheorie anzuheben, welcher daher zur Basis des andern zu machen sei. Die schlechthin allgemeine Voraussetzung bei jeglichem Erkennen, deren bewußtlose Annahme hier eben zum Bewußtsein hervorbricht, daß ein (in sich „wahres", Wahrheit enthaltendes) Erkennen überhaupt nur auf der Einheit des Subjektiven und Objektiven beruhen könne, setzt sich, sobald gefaßt, eben sobald in das Problem um, wie diese Einheit zu denken, was vor Allem ihr Anfang, ihr Quell, ihr ursprünglichster Durchdringungspunkt sei. Fände sich nun, daß man hierbei bis auf's Empfinden, als die unmittelbarste Einheit derselben zurückgehen müsse; so folgt daraus, daß in einer Entwicklungsgeschichte des Erkennens, ob man diese in ihrer Methode nun dialektisch oder undialektisch nenne, wenigstens realphilosophisch die unterste, rein für sich selbst zu behandelnde Stufe, der erste Impuls der Untersuchung für dieselbe sei. Das andere in ihr eingehüllte Problem, welches im weitern Verlaufe der Erkenntnißentwicklung freilich immer dringender hervortreten muß, je entschiedener von jenem unmittelbarsten Gleichgewichte des Subjekt-Objektiven aus sich das Subjektive über das Objektive erhebt, ein denkendes Verarbeiten desselben ihm gegenübertritt, und sich als ein Selbstständiges und Uebermächtiges zu gewinnen scheint; — es kann in diesem Zusammenhange seinen eigentlichen, gründlichen Ausdruck doch nur in der Frage erhalten: was der höchste Grund sei jener durchgängig bewährten Identität des Subjektiven und Objektiven, der absoluten Erkennbarkeit des Seins, wie umgekehrt des Seinmüssens von allem für nothwendig Erkannten; ein Problem, das in die Metaphysik überführt. Wenn darin nun auch die Forderung eines Nothwendigen und

Unwandelbaren im Wissen nicht gerade abseits liegt von dem natürlich dialektischen Zuge, der hier die Probleme nach einander auftreten läßt, so ist dies jetzo, und, wie ich glaube, der ganzen realen Entwicklung des Wissens gemäß, doch nicht mehr der Hauptwendepunkt, sondern nur ein untergeordneter Moment, der an die Stelle fällt, wo das Erkennen in seiner Ausbildung zu spekulativer Erkenntniß überhaupt begriffen werden soll, und ich darf mich darüber noch immer auf meine ältere Darstellung berufen.

Ueberhaupt scheint, wenn von dem Antriebe die Rede ist, der realer oder allgemeinmenschlicher Weise aus dem Empfinden die höhern Zustände des Erkennens hervorlockt, die skeptische Betrachtung von dem Fließenden, ein festes Sein nur Lügenden des Empfindungsinhalts, wie sie bei Ihnen und Hegel der Grund dieser Erhebung wird, weniger hierher zu gehören, in den Anfang der sich erst bildenden Erkenntniß. Diese flieht den Wechsel nicht, oder wähnt darin etwas Ungewisses zu erblicken; sie giebt sich vielmehr ihm hin, ist wesentlich durch ihn bedingt, und sucht sich vorerst nur zu sättigen an der Fülle dieses wechselnden Mannigfaltigen. Es ist überhaupt eine Betrachtung höchst vermittelter, wesentlich nur metaphysischer Natur, welche kein Genügen findet an den verfließenden Wahrnehmungsgegenständen, der Erfahrung in ihrer unmittelbar sinnlichen Bedeutung; und nicht nur der Inhalt des Empfindens, auch der des Wahrnehmens und der sinnlichen Vorstellung hat wie Sie mit Recht erinnern, Theil an dieser innerlichen Ungenugsamkeit. Aber das noch unschuldige Unmittelbarbewußtsein, das noch nicht gekostet hat von dem Baume des metaphysischen Zweifels und der Frucht seiner Unruhe, — und dies ja allein, in seiner charakteristischen Natur und Bedeutung, soll zu Anfang einer Erkenntnißlehre in den Begriff erhoben werden, — weiß schlechthin Nichts von solcher skeptischen Abweisung des Erfahrenen. Eine Erkenntnißtheorie daher, welche jenen Entwicklungsgang begriffsmäßig zu begleiten sich als Aufgabe weiß, würde zu irren, würde jenen Gang zu verfälschen glauben,

wenn sie solche Betrachtungen in den Anfang hineinspielen ließe, so wenig diese darum aufhören, ächt philosophische zu sein und an ihrer Stelle Befriedigung zu erheischen.

Da meldet sich denn sogleich wieder der Grundunterschied unserer beiderseitigen Methoden, ja unserer wissenschaftlichen Denkweisen, wie ich ihn schon Anfangs bezeichnete, und welchen wir wohl als einen unwiderruflichen ansehn dürfen, gewiß nicht ohne Erfolg für die Wissenschaft, je reiner Jeder von uns die seinige in sich auszubilden trachtet, indem die Thatsache des immer neu sich hervordrängenden Streits in der Philosophie es zeigt, daß die Zeit noch nicht gekommen sei, wo die individuellen Anlagen und Richtungen sich absorbiren ließen von der Macht der Objektivität, und in der Wahrheit des Gegenstandes sich gefangen gäben. Ist nun aber die Zeit des wahrhaft objektiven, selbstvergessenen Erkennens noch nicht angebrochen; so bedingt der Charakter der Individualität selber auf das Stärkste ihr Verhalten zum Objekte. Gerade der machtvollste, begabteste, selbstständigste Geist wird das Objekt mehr für sich zu erobern, ihm eine zugängliche Seite abzugewinnen wissen, als sich von ihm hinnehmen lassen. Er setzt vor allen Dingen sich bei ihm voraus, und läßt sich den eigenen Gedanken nur an ihm bestätigen; und je größer die Virtuosität darin, je reicher die Gedankenfülle, welche sich aus diesem Kampfe mit dem Objekt entwickelt, — was eben bei dieser Virtuosität der Gedankenerzeugung, welche blos an dem Objekte dahinspielt, nicht ohne Wechsel und vielfache Metamorphosen bleiben kann, — desto glücklicher geht das Denken von Statten, wiewohl das geheime Gefühl einer Willkühr bei aller Gründlichkeit und Schärfe der Intention sich nicht zurückdrängen läßt, indem man sich bewußt wird, daß diese Gedankenfügung doch nur in dem Subjekt nach seinem Bildungsgange, nach gewissen wissenschaftlichen Voreinsichten oder Maximen ihren Grund und Zusammenhang hat. Und gestehen wir, mein Freund, daß dies der tiefgewurzelte Charakter unserer Zeit, nicht weniger unserer Philosophie ist, daher ihre Gedankenmasse, kaum in

ein bestimmtes Bett hineingeleitet, immer wieder in die unruhige Gährung eines Gestaltens und Umgestaltens besonderer und besonderster Art geräth, vor welcher uns gerade die bisherigen Antecedentien und Selbsterfahrungen bewahren sollten.

Was mich selbst nun betrifft, so wissen Sie, Freund, daß ich mich Ihnen immer nur für einen Naturforscher, einen Erforscher des Wirklichen nach seiner Eigenthümlichkeit habe ausgeben wollen, und als Spekulant nur insofern, als das Wirkliche, das Gegebene zugleich ein allgemeines Problem in sich schließt, dessen Lösung desto sicherer gelingt, je tiefer und eindringender die Objektivität desselben gefaßt wird, in welcher das Problem ja schon gelöst ist, das wir also weder zu machen, noch selbstgerecht zu lösen haben. — So gehe ich auch bei der vorliegenden Aufgabe erkenntnißtheoretischer Art, wie ich schon einmal gesagt, lediglich darauf aus, so objektgetreu, als thunlich, die Natur des Erkennens und seine Entwicklung, die „immanente Dialektik" des darin eingehüllten, zur Ausdrücklichkeit sich herausgebärenden Denkens (eine andere Dialektik oder ein Erkenntnißfortgang anderer Art hat mir gar keine Geltung) zum Bewußtsein und Begriffe zu bringen, und je selbstentäußernder, nur aus dem Gegenstande heraus dies gelingt, desto mehr wäre ich überzeugt, der spekulativen Aufgabe und dem wahrhaften Geiste ihrer Methode in diesem Theile genug gethan zu haben. Die Probleme können sich nur aus dem Gegenstande selbst entwickeln, nicht ich darf sie aus irgend welchen Anforderungen zu ihnen schon hinzubringen. Und hierin, in diesem klargewordenen Bewußtsein über das rechte Princip auch des spekulativen Erkennens, beruht meine Gewißheit, auf rechtem Wege zu sein, das gerade an der Zeit Seiende zu thun; dies ist es, was mich beruhigt über das vielfach Uebereilte, welches im Einzelnen ich mir vorzuwerfen habe in meiner bisherigen Schriftstellerlaufbahn. Denn so konnte ich an mir und Andern lernen, wie alle unsere Verwirrungen nirgends im Objekt, sondern in der Uebergewalt und

Ungeduld unserer Subjektivitäten liegen. Und dies ist gerade die Forderung, der „Geist" gegenwärtiger Wissenschaft, nach dieser Ruhe im Objekte sehnt sich alles Erkennen: es liegt sogar, als berechtigtes, wiewohl sich selbst mißverstehendes Element, der Auflehnung gegen den sogenannten Apriorismus, der Abneigung gegen die Begriffsphilosophie überhaupt zu Grunde, und dem an sich freilich falschen und dürftigen Eifer einzelner Philosophen für eine blos empirisch beobachtende (nothwendigkeitlose) Behandlung ihrer Wissenschaft. Wenn ferner Hegel die immanente aus dem Gegenstande geschöpfte Methode, als die einzige der Philosophie angemessene behauptet, wenn jetzt besonders von Neuschellingischer Seite her die wahre Aufgabe der Philosophie als Darstellung des objektiven Systems und Zusammenhangs der Dinge bezeichnet wird; so ist damit lediglich dasselbe gefordert, jenes Waltenlassen der ganzen Wirklichkeit nach allen ihren wesentlichen Seiten und in ihrem objektiven Zusammenhange, das Beseitigen alles nur Abstrakten, aller eigenen Gedankenerfindungen, wo ein Symbol, eine Begriffsabbreviatur statt der Sache selbst sich einschiebt, und nun damit, wie wenn es die Sache wäre, denkend weiter operirt wird. Wenn endlich Schelling in seiner frühern Epoche sich ebenso sehr gegen Reflexionsphilosophie als metaphysicirende Spekulation erklärte, und sein System als Natur- (Wirklichkeits-) Philosophie betrachtet haben wollte; so konnte er nur dies meinen, und wenigstens negativ damit das neue Princip der Wissenschaft bezeichnen. Daß dies eine Umschaffung wissenschaftlicher Denkweise, ja überhaupt der Bildung sei, sieht ein Jeder. Daß aber hiermit keine vorübergehende Erleuchtung, sondern ein weltgeschichtlicher Fortschritt gewonnen sei — wiewohl es auch jetzo noch fern davon ist, daß jenes Bildungselement gleich einem Gemeingute und mit klarem Bewußtsein in den Besitz Aller getreten wäre, — wird dennoch schon dadurch erwiesen, daß derselbe Kampf und Umschwung gleichzeitig, ja der Sache gemäß noch etwas früher, sich in Kunst und Poesie vollziehen mußte. Wie Göthe zuerst wieder künstlerisch lehrte und durch die eige-

nen Produktionen bewies, daß nicht sich an der Sache, sondern die Sache an sich selbst darzustellen, des ächten, des schöpferischen Künstlers sei; so schloß sich daran, nicht ohne Einfluß und Vorbild von dorther zu empfangen, auch der wissenschaftliche Durchbruch dieses Princips. Wie jedoch diese eigentlich neue, auf einen unendlichen Gehalt angewiesene Kunstepoche — obwohl im Gedanken erkannt, wie denn parallel mit ihr die neubegründete Aesthetik gegangen ist, — bei denen gerade, die sich die Nachfolger des Götheschen Geistes halten und keinesweges bewußtlos sind über die eigentliche Bedeutung desselben, in Gefahr ist aus asthenischer Verweichlichung sich gänzlich in die subjektivste, unkünstlerische Willkühr zu verlieren, oder in breiter Darstellung der zufälligsten Objektivität zu gefallen; so ist ganz in derselben Weise auch philosophisch jener vorauseilende Meisterschritt des Genius so wenig für die Dauer befestigt, so wenig in allen Denen, die als Berufene das Wort nehmen, hindurchgedrungen, daß die Philosophie wieder in die Willkühr eines formellen Umgestaltens hineinzugerathen droht, oder auf dem Punkt ist, wie wenn Nichts vorgefallen wäre, in das alte Geleis einer empirisch-historischen Behandlungsweise zurückzulenken, wo denn ganz folgerichtig alle Fragen nach dem ewigen Grunde der Schöpfung, nach Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, von der Philosophie ausgeschieden und dem Glauben anheimgegeben, Spekulation aber allenfalls als eine nützliche Uebung des Scharfsinns und des formellen Denkens zugelassen werden wird. Kurz man muß sagen, daß alle Keime möglicher Entartung für die Philosophie wirklich schon in Blüthe zu treten anfangen, wie sie etwa in der vorkantischen Epoche, ausgebildet und zur vollen Aerndte gebracht, neben einander standen. Und, wir müssen es bekennen, nach der Einen Seite hin nicht ohne Schuld des letzten Systemes, dem, gleich Anfangs wie es hervorgetreten, im Principe der logischen Triplicität die Gefahr einer blos äußerlichen Dialektik einverleibt geblieben ist, stets auf dem Sprunge, in eigentlichen Formalismus umzuschlagen, und besonders bei den Schülern un-

ter dem Namen des objektiven Begriffs der Sache ein willkührliches Schema derselben zu geben.

Zur wissenschaftlichen Besiegung dieses nahe sich anhängenden Mißverständnisses haben Sie nun anerkannter Weise den entscheidenden Schritt gethan: das blos Nothwendige, Formelle haben Sie als das Negative, durch die an ihm unentfliehbar sich aufdrängende Evidenz sich selbst in seinem An sich Widerlegende aufgewiesen; aber Sie haben Sich darüber noch nicht erklärt, warum Sie den letzten Schritt verschmähen, der durchaus auf Ihrem Wege liegt, ja der doch allein das Ziel desselben ist: gleich ursprünglich und von Anfang an das „Negative" ins „Positive" eingehen zu lassen und es in dieser ursprünglichen Einheit als das Princip des Wirklichen zu behandeln. Sollte auch die Metaphysik nur die Wissenschaft von der „ewigen Form" sein können, wenn in ihr eben erkannt und erwiesen wird, daß es an sich eine ewige Form gar nicht giebt, daß diese nur die Verwirklichung des Absoluten, des in ihr unendlich sich Specificirenden ist? Wird sie durch diese Betrachtung nicht ganz von selbst zur Realwissenschaft, deren Aufgabe es wäre, in diesen Wirklichkeitsformen die Weltstufen, den Abriß des in der Schöpfung realisirten Weltplanes nachzuweisen, kurz Lehre vom Systeme der „Ideen" — in platonischem Sinne — zu sein?

Um nun nach dieser Abschweifung die Parallele zwischen unserer beiderseitigen Behandlungsweise der Erkenntnißlehre zu vollenden, in welcher alle Zeitfragen in ihren Anfangsgründen sich berühren, fahre ich fort mit meiner vergleichenden Darlegung beider:

4) Jenes Vernunftbewußtsein oder Urwissen, von welchem Sie ausgehen, und welches seiner Möglichkeit nach sich als das alles Seienden Mächtige erfassen muß, als allgemein mit sich identisch bleibende Wißbarkeit alles Seins, — wenn gefragt würde, in welchem wirklichen Subjekte es sich ausdrücklich also erfaßt; so werden wir ohne Zweifel nur antworten können: in dem des Philosophen. Es ist ja eben mit

Schärfe und Klarheit von Ihnen als der erste Ueberschritt vom nichtphilosophischen Standpunkte zum philosophischen bezeichnet worden, sich aus der Bewußtlosigkeit jenes allem concreten Erkennen gemeinsam einverleibten Begriffes zum ausdrücklichen Bewußtsein desselben zu erheben; damit beginnt Ihnen erst Philosophie (Zeitschr. II. 2. S. 199. 207.). — Dies Urwissen jedoch sieht sich nach Ihnen unmittelbar vielmehr, statt alles Seins wirklich theilhaftig zu sein, wie dies in seinem Begriffe zu liegen schien, in Leerheit und bloße Potentialität eingeschlossen, und wird dadurch genöthigt, seine Erfüllung — und dadurch die Möglichkeit, zur Aktualität, zur That zu gelangen, — außer sich zu suchen, dieselbe durch ein ihm (zunächst) Aeußerliches beschaffen zu müssen. Dies ist der im Empfinden und Vorstellen unmittelbar gegenwärtige sinnliche Inhalt. Aber dieser in seinem Fließen widerspricht vielmehr dem Vernunftbegriffe, der sich ihm einzubilden versucht. Das Empfinden bleibt ihm daher der bloße Moment der Aeußerlichkeit, worin „an jedem einzelnen Punkte das Unwahre statt des Wahren, der subjektive Schein statt des objektiven Daseins" sich darbietet, kurz „wo die Vernunft sich verliert, statt, wie es die Absicht war, sich in ihrer Realität zu gewinnen" d. h. zu theils fester, theils inhaltvoller Verwirklichung zu gelangen.

Daraus nun das Problem des Erkennens, indem bei diesem ersten „Versuche" der Verwirklichung „der ungeheuere Widerspruch" zwischen der Forderung und dem Versuche ihrer unmittelbaren Erfüllung zu Tage kommt.

5) Zur Lösung dieses Problems ist, was der Satz der Identität am Reinsten und Einfachsten ausspricht, der erste Schritt. Das Empfinden nämlich gewährt gar keinen eigentlichen Erkenntnißinhalt, welcher erst durch das Vernunftwissen aus ihm zu erzeugen ist. Aber dies Letztere ist im Empfinden mit einem ihm heterogenen Elemente (faktisch, — denn philosophisch erfährt man eigentlich nicht, warum oder woher ihm solches kommen möge?) versetzt. Das Empfundene ist nicht der

Begriff des Seins; dieser negirt sich vielmehr in ihm. Und da ist es eben der Satz der Identität, negativ ausgedrückt, der Satz des Widerspruches, welcher die Forderung zum Bewußtsein bringt, das Sein, ein Festes, nicht Zerfließendes zu suchen, hier also das Feste hineinzubilden in das flüssige Element des Empfindens, Vorstellens, Wahrnehmens: (in solcher Folge erscheinen die Ausdrücke bei Ihnen gewöhnlich, gewiß nicht ohne Absichtlichkeit, und ich darf wohl hinzusetzen, nicht ohne tiefe Einsicht in dasjenige, was das eigentliche Wahrnehmen — nach meiner Bezeichnung: Anerkennen — in sich schließt und voraussetzt, wiewohl ich Anstand nehmen würde, diese noch nicht ausdrückliche Thätigkeit einer unbewußt vorstellenden Aneignung des Empfundenen schon eigentliches Vorstellen zu nennen). So muß in der zerfließenden Unbestimmtheit jenes Inhalts das darin mit sich identisch Bleibende gesucht werden: das Roth überhaupt etwa in den verschiedenen Empfindungen desselben. Dies giebt subjektiv den Begriff, objektiv die Sache selbst, beides auf einander bezogen durch das Wort. Die Erzeugung dieses in allen Unterschieden mit sich identischen Inhaltes ist das Produkt dieser absoluten Vernunftthätigkeit in ihrem unmittelbarsten, dadurch aber über sich hinausgehobenen Empfindungs- und Vorstellungsinhalt. In dieser zufolge des absoluten Charakters der Vernunft stets sich erneuernden Forderung, aus dem wechselnd Empfundenen, das Bleibende, mit sich Identische hervorzubilden, und so dies ganze Gebiet umzugestalten, zum vernünftigen Inhalt zu erheben, hat sich das reine Wissen, das Vernunftbewußtsein zuerst Genüge gethan.

6) Allein auf diese Weise, fahren Sie fort, wird der erste Schritt gethan zur Ueberwindung der Subjektivität und Endlichkeit des Wissens, mit welcher, wie Sie behaupten, das sinnliche Erkennen, als solches behaftet ist. Indeß wird diese Erhebung für gegenwärtigen Zusammenhang als ein Vorgriff bezeichnet, indem die systematische Erörterung dieses Lehrpunktes mit der Ausführung des Satzes vom Grunde

zusammenfalle. Mit Recht wird jedoch hinzugesetzt, daß die Widerlegung des Subjektivismus, welche darin vorbereitet sein soll, wie sie noch immer das Hauptinteresse der gegenwärtigen Spekulation ausmache, so gleich in den ersten Principien einer spekulativen Logik gegründet sein müsse.

In dieser Ihrer Wendung darf ich jedoch nicht unterlassen herauszuheben, weil ich hierin einen andern Hauptpunkt unserer Differenz sehe, daß Sie Sich die Widerlegung des Subjektivismus ausdrücklich als „Uebergang“ aus dem durch und durch subjektiven Elemente des sinnlichen Empfindens zum Subjekt-Objektiven, zum Erkennen der Dinge, wie sie an sich sind, denken: als Uebergang somit zwischen zwei an sich heterogenen Gebieten des Bewußtseins, von denen jedes das Gegentheil des andern ist. Um die Gewißheit zu haben, Sie wegen dieses in meinen Augen entscheidenden Punktes keiner Mißdeutung zu unterwerfen, erlauben Sie mir die prägnantesten Stellen Ihres Aufsatzes in diesem Betreff zusammenzufassen: „Das allgemeine Vernunftwissen bleibt der spekulativen Logik“ (als Forderung) „im Hintergrunde, auch wenn sie zur Einsicht gelangt, daß das unmittelbare Empfinden, Vorstellen und Wahrnehmen“ (— bis so weit wird also das Gebiet des blos Subjektiven ausgedehnt) — „nur in subjektiven Affektionen besteht, und also dem Urwissen nicht entspricht.“ — „Mag die Empfindung des Roth z. B. Affektion nur meiner Sinnlichkeit sein; dies, daß ich das verschiedene Roth in Roth als solches zusammenfasse, ist nicht Affektion, sondern Ausspruch jenes Vernunftbewußtseins, dem die sinnlichen Affektionen selbst ein Gegenständliches sind.“ Und dies Mehr — dies aus den einzelnen (Subjektiv-) Empfindungen zusammengewirkte Bewußtsein der Identität — übersieht die Skepsis oder der Idealismus, um bei seiner einseitigen subjektivistischen Ansicht stehen zu bleiben.

Wie es von hier aus zur realen Erkenntniß „der Dinge, wie sie an sich sind,“ als dem Grunde jener Vorstellung (von

Noth überhaupt), komme, dies nachzuweisen, sei zwar von hier aus noch ein ziemlich weiter Weg. Nach Ihren Andeutungen über die Stellung des Satzes vom Grunde würde es vielleicht nicht schwer werden, Vermuthungen über den Gang dieses Beweises zu hegen. Indeß enthalte ich mich derselben, um nach dieser urkundlichen Darlegung Ihrer Theorie mir einige allgemeine Betrachtungen über dieselbe zu erlauben, namentlich auch über die Art Ihrer Widerlegung des Subjektivismus. Summarisch muß ich mein Urtheil dahin aussprechen, daß ich in dem Grundprincipe derselben eine ächt spekulative, durchaus Erledigung fordernde Aufgabe erblicke, die meines Erachtens nur an einer andern, weit spätern Stelle der Erkenntnißtheorie zu lösen wäre, während sie, wie hier, an den Anfang gestellt, mit andern, wohl von ihr zu unterscheidenden Fragen in Concrescenz zu gerathen scheint, wovon die Schuld freilich nicht in einer persönlichen Verkennung oder Verwechselung, sondern in einer allgemeinen Nichtunterscheidung der spekulativen Gegenwart gegründet ist. Ueberhaupt sind hierin bisher die metaphysischen Probleme von denen des Erkennens noch nicht rein und scharf geschieden worden. Da ich dies nun allerdings auch in Ihrer Theorie vermisse, so erlauben Sie mir an einer Kritik derselben diesen wichtigen und die ganze gegenwärtige Philosophie treffenden Lehrpunkt ins Licht zu stellen.

Ihre spekulative Logik hebt an nicht blos von der Thatsache „jenes Vernunftwissens“ als allgemeiner Forderung, sondern ebenso von der Thatsache einer Negation desselben, eines Zwiespaltes mit seiner Unmittelbarkeit, in welchem jenes Vernunftwissen sich finden soll, indem es dem Empfinden gegenübersteht, als der Negation der Identität und zugleich damit des Vernünftigen, weil der Inhalt des Empfindens das Fließende, Wandelbare, mit sich selbst Uneinige ist. Und hierin können Sie mit Recht sich auf das übereinstimmende metaphysische Bewußtsein aller ältern und neuern Denker, als mit Ihnen einverstandener, berufen. Aber Sie verschärfen die-

sen Gegensatz noch mehr: beide kommen so sehr nur zu einander, daß „die Sinnlichkeit gar wohl auch ohne das Denken, das Vernunftbewußtsein; das Denken oder die reine Gewißheit gar wohl ohne einen sinnlichen Inhalt gesetzt werden könnte.“ (A. a. O. S. 188.) — Dies möchte vorerst an dieser Stelle parador erscheinen nach allen Seiten hin, wenn die volle Natur des Erkennens damit charakterisirt sein sollte. Dennoch muß ich bekennen, daß es treffend und scharf wenigstens das ausgebildete metaphysische Denken charakterisirt, das so sehr der innern Evidenz der reinen Gedanken, die das Gepräge der Allgemeinheit und Nothwendigkeit an sich tragen, gewiß ist, daß sie ihm über jede empirische Bewährung und Versinnlichung unendlich hinausliegen, daß sie das specifisch höhere Gebiet eines in sich gewissen Erkennens ihm bezeichnen, eine geschlossene Welt unsinnlicher Erkenntnisse, von denen in ihrer metaphysischen Bedeutung gar wohl gilt, „daß sie auch ohne einen sinnlichen Inhalt gesetzt werden können.“ Und diese in ihrer Reinheit oder Vorwirklichkeit behandelt, macht eben den Gegenstand Ihrer Metaphysik aus; er besteht im Inhalte jenes Vernunftwissens, dem unabhängigen, „gereinigten“, könnte man sagen, von der gleich ursprünglich ihm fremden Negation eines Empfundenen, eines Concreten. Wir stehen somit, beim ersten Schritte Ihrer spekulativen Logik, zugleich schon an der Schwelle Ihrer Metaphysik; der dialektische Zug dringt unwiderstehlich in diese hinüber; wir haben ja schon die „Thatsache“ jenes Vernunftwissens, womit sich die metaphysische Welt eröffnet, wir können nur dazu schreiten, deren Inhalt zu erschöpfen. — So kann, was sich von Erkenntnißfragen noch dazwischenschiebt und diesem natürlichen Impulse in den Weg tritt, eigentlich nur als ein Beiläufiges, wenn nicht Ueberflüssiges erscheinen, indem, einmal auf diese metaphysische Höhe gestellt, am Wenigsten die Verflechtung, in welche das Vernunftbewußtsein mit dem Empfinden geräth, noch Interesse erregen oder zum Probleme werden kann, weil dem spekulativ metaphysicirenden Subjekte das Empfinden selbst

längst untergegangen ist in den ausgebildetern Formen eines rationellen Erfahrungswissens.

So sehr dies nun auch, wie ich willig anerkenne und schon einmal es auszusprechen nicht ermangelte, die wohldurchdachte Strenge Ihrer Lehre beweist, die solchergestalt, wie aus Einem Gusse geformt, aus dem Mittelpunkte einer einzigen Grundevidenz, dem Bewußtsein der absoluten Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Vernunftwahrheiten, sich ausbreitet, von welcher Evidenz Sie Sich wahrhaft ergriffen, begeistert, überwältigt wissen; so sehr Sie ferner in Ihrem guten wissenschaftlichen Rechte sind, wenn Sie hierauf, auf diese Vernunftnothwendigkeit, ungeschmälerten Nachdruck gelegt haben wollen, mit Rückblick zugleich auf Ihren Vorgänger und das Beispiel aller ächten Spekulation: so bleibt damit die Frage doch unerledigt, ob eine Erkenntnißwissenschaft, als solche, in dieser Weise einschreiten könne, ob darin die innere Natur ihres Gegenstandes wiedergegeben werde, ob nicht vielmehr, wenn dies ihr Anfang sein soll, unbeschadet der Triftigkeit und Tiefe jenes spekulativen Grundgedankens, mancherlei Voraussetzungen, Reflexionen, zweifelhafte Anmuthungen hineingreifen, ob nicht die ganze Gedankenfügung eines solchen Anfangs eine erkünstelte, halb gewaltsame sei.

Dies Bedenken meldet sich noch nachdrücklicher, wenn wir mit dem Gange Ihrer Erkenntnißlehre die in entgegengesetzter Richtung, wie es scheint, einherschreitende Tendenz Ihrer Metaphysik vergleichen. Dort wird an der hervorbrechenden Evidenz jener reinen Vernunftwahrheiten das Concrete, sinnlich Unterschiedene des Empfindens, Vorstellens und Wahrnehmens von ihnen als das Negative, Aeusserliche abgelöst und daran hinweggearbeitet: aus dieser verselbstständigenden Herstellung der Vernunftformen erwächst die Aufgabe der Metaphysik. In dieser jedoch soll umgekehrt wiederum diese Formallgemeinheit als das Negative, Unselbstständige sich aufweisen, schlechthin fordernd etwas jene Form als solche Negirendes, mithin concret Erfüllendes; es ist ohne Zweifel die Welt „der Dinge, wie

sie an sich sind." Diese aber kann und soll doch keine wahrhaft andere Welt oder Wirklichkeit sein, als die auch schon im Empfinden und Wahrnehmen wenigstens in roher Unmittelbarkeit sich ankündigte? Es ist Eine Welt der Wirklichkeit, die sich in den allgemeinen Vernunftformen unendlich specificirt, ja die sie selbst erst setzt, indem diese für sich selbst sich vielmehr als unselbstständige zeigen; und so ist doch eigentlich jener Akt der Reinigung und Verselbstständigung der Vernunftformen, den die spekulative Logik vollzog, durch das Resultat Ihrer Metaphysik widerlegt, zurückgenommen und Lügen gestraft. Warum werden doch nun nicht lieber, — so muß man fragen, — da die Anfangs hervorgekehrte Trennung und Entgegensetzung durch die Resultate der folgenden Wissenschaft wieder aufgehoben werden muß, die beiden zu einander gehörenden, und unwiderstehlich sich suchenden Hälften, das Formwirkliche und Realwirkliche, gleich ursprünglich als verbundene gesetzt, oder vielmehr in ihrer ursprünglichen Verbundenheit gelassen, dort in der Theorie des Erkennens, wie hier in der Metaphysik? Warum könnte die in dem unendlichen Empfindungsinhalte gegenwärtige, ihm eingebildete Formallgemeinheit nicht ebenso in dieser Einverleibung als dessen Allgemeines gefaßt werden; gleichwie, wenn sich an der Dialektik des „Fließenden, Vergänglichen" die Selbstnegation dieses Endlichen und sein Aufgehen im Absoluten ergeben hat, die Metaphysik sogleich davon anheben müßte, daß im Endlichwirklichen jener Formenwelt eben nur das Absolute das Wirkliche sei?

Anders nun auch in der erstern Beziehung bei Ihnen! Indem Sie eine „apriorische Deduktion" des Begriffs der Empfindung aus dem des Vernunftwissens, d. h. einen innerlich nothwendigen Begriffszusammenhang zwischen dem Empfindungsinhalte (dem Wirklichen in seiner Unmittelbarkeit) und der Vernunftallgemeinheit ausdrücklich ablehnen; bleibt Ihnen für Beides ein bloß empirischer Zusammenhang, ein faktisches Zusammentreten zweier an sich heterogener Elemente in der Ur-

sprünglichkeit des Erkennens übrig; nicht nur im Widerspruche, wie ich glaube, mit der Natur und Wirklichkeit desselben, sondern, wie eben gezeigt, auch mit dem eigenthümlichen und großen Resultate Ihrer Metaphysik. Zwar verkenne ich nicht, daß diese Fassung der Sache bei Ihnen mit einer tiefen und wahren Grundeinsicht zusammenhängt: aber dadurch eben giebt sich kund, daß hier Vorfragen dazwischenfallen, die man bisher freilich fast allgemein versäumt hat, die aber, einmal zur Sprache gebracht, eine weiter ausholende Behandlung des Erkenntnißproblemes nöthig machen. — Jene Grundeinsicht nämlich hängt mit dem Gegensatze zusammen, den Sie zwischen dem bloß animalischen Empfinden und dem menschlichen, welches im Wahrnehmen gegenwärtig ist, behaupten; mit Recht ist es nämlich nicht ein Gradunterschied, sondern ein specifischer Gegensatz, der Ihnen zwischen der Thierseele und dem menschlichen Geiste befestigt ist. Dies führt auf den alten, schon von den Scholastikern, den Cartesianern, von Leibnitz ausgesprochenen Satz zurück, daß nur der menschliche Geist der Einsicht allgemeiner Wahrheiten fähig sei. In seinem Empfinden ist daher zugleich schon die Möglichkeit, die Anlage gesetzt, das diesem eingebildete Allgemeine, als solches, zum Bewußtsein zu bringen, während es beim Thiere immerdar die vereinzelte, unbezogene Empfindung, der rein sensuelle Akt einer subjektiv gewordenen Naturqualität bleibt. Deßhalb ist treffend gezeigt worden, vor Allem von Steffens in seiner Anthropologie, der in Charakteristik aller dieser Uebergangsgebiete mit wahrer Meisterschaft schaltet, wie alle Schärfe der Thierempfindung dem Thiere doch nicht zur Wahrnehmung, zur Totalanschauung eines Naturgegenstandes, (einer Gegend, des gestirnten Himmels u. dgl.) verhelfen kann, wie im engsten Verhältniß zu seiner Thiereigenthümlichkeit nur die ganz beschränkte Seite einer Naturqualität seinen Sinnen geöffnet und zugänglich sei. Deßhalb ist es schwer, wo nicht unmöglich, sich in das Specifische des Thierempfindens und Thiervorstellens einzuleben, indem, was uns an sich gerade befähigt, uns in ein anderes ebenbürtiges Bewußtsein und Vorstellen vorausbestimmend und

zutreffend hineinzuversetzen, das Denken des Allgemeinen, das vernunftgemäße Folgern in den Geist des Andern hinein, dem Thiere abgeht, dessen Empfindungs- und Aeußerungsweise in seiner beschränkten Eigenheit und Wiederkehr daher nur zu beobachten oder zu „dressiren" ist, wie ein anderes, regelmäßig ablaufendes Naturphänomen. — Auch ist es gewiß wichtig und immer noch volle Veranlassung dazu vorhanden, daß, der lockisch-sensualistischen, vielleicht auch manchen naturphilosophischen Auffassungen gegenüber, ebenso bei der Unbestimmtheit und Unsicherheit, mit welcher, wie Sie anführen, Erdmann diesen Uebergang bezeichnet, und die ich auch in dem philosophischen Commentare von Rosenkranz zu Hegels Philosophie des Geistes noch nicht scharf und treffend genug abgewiesen finden kann; — es ist gewiß am Orte, den specifischen Gegensatz der Geistesmonade gegen die bloße Seelenmonade des Thieres stark und nachdrücklich herauszuheben. Indeß scheint es mir weniger Sache der spekulativen Logik, diesen Unterschied aufzuzeigen, wiewohl er von ihr nie aufgegeben, nur nicht besonders erörtert werden darf, sondern, wie schon einmal Aehnliches erinnert, ist dies erste Aufgabe der Psychologie und der Eingangsbegriff derselben, welcher sich eben dadurch über die Naturphilosophie hinaus ein eigenthümliches Gebiet, eine Geisteslehre jenseits der Natur, eröffnet.

Dies Alles nun vorausgeschickt, kann ich die Frage nicht übergehen, weil mir aus ihr der Charakter Ihrer spekulativen Logik, und da ich in derselben einen epochemachenden Uebergangsstandpunkt erblicken muß, der Charakter einer ganzen Schule und Weise des Philosophirens sich zu ergeben scheint, — die Frage nämlich, ob jener Anfangsgegensatz derselben ein Objektives, Naturwahres enthalte, einen universalen und nothwendigen Zustand des Erkennens charakteristisch zum Begriffe erhebe? Das Vernunftwissen, das Bewußtsein jenes schlechthin Allgemeinen und Nothwendigen — bei Wem ist es entwickelt vorhanden? Nach Ihrer eigenen treffenden Bezeichnung (S. 207.) macht es den unterscheidenden Charakter nur des

philosophischen Erkennens aus. Diesem Bewußtsein in seiner Reinheit und Allgemeinheit jedoch steht gar nicht mehr gegenüber das bloße Empfindungs- und Vorstellungsleben mit seinem sinnlich wechselnden, noch gar nicht zur bestimmten Gegenständlichkeit befestigten Inhalte: diese elementaren Anfangszustände des Erkennens sind ihm längst zurückgesunken und verschlungen in weit höhern und entwickeltern Zuständen des Wahrnehmens: der Philosoph hat gar nicht mehr die Elementarempfindungen, sondern das Bewußtsein der Welt, die ausgewirkte Gesammterfahrung sich gegenüber. Noch weniger ist ein innerer Grund vorhanden, welcher ihn antreiben könnte, nachdem er einmal, der geordneten Empirie gegenüber, einer Welt der Nothwendigkeit gewiß geworden ist, um diese mit Inhalt zu erfüllen, aus Potentialität zur Aktualität zu steigern, zum bloßen Empfinden wieder zurückzugehen. Ihrem Eingangsstandpunkte daher, mit seinem Conflikte zwischen Vernunftbewußtsein und Empfinden, entspricht keine Wirklichkeit, es ist eine Combination weit auseinanderliegender Zustände, um, während Ihr Drang ein metaphysischer ist, ein hierfür schon Rückwärtsliegendes, eine ursprünglich Ihnen abseits gewendete, rein erkenntnißtheoretische Tendenz nicht fallen lassen zu wollen. Mit Einem Worte: auch bei Ihnen, wie in den hier eingreifenden Untersuchungen Ihrer Vorgänger fast überall, haben sich zwei heterogene Elemente und Impulse zusammengefunden, die ungesondert, wie sie bisher waren, nach der Einen, wie nach der andern Seite hin nicht volle Befriedigung gewährten. Diese — Verwechselung, kann man nicht sagen, weil nur auseinander liegende Enden zweier Probleme zusammengerückt sind, wohl aber diese gewagte Verkürzung läßt Sie meines Erachtens auch den Begriff und die Stellung des Empfindens in einem ursprünglich ihm fremden Lichte betrachten. Dies aber wird das wahrhaft Belehrende, Krisis- und Heilbringende Ihres Unternehmens. An der Gründlichkeit und Entschiedenheit Ihrer Durchführung kommt das innerlich Zwieträchtige des ganzen bisherigen Verfahrens unverkennbar an den Tag.

Der dialektische Antrieb nämlich für Sie, beim Empfinden nicht stehen zu bleiben, ist, daß es keinen in sich gewissen, nothwendigen, gemeingültigen, nur einen zufälligen, vergänglichen, individuellen Erkenntnißinhalt gewährt: es wird deßhalb negirt; und bloß negirt. Dieser Antrieb über das bloß Zufällige hinauszukommen ist allerdings ein dringender, selbst allgemeingültiger und in der Sache liegender; aber er trifft nicht das Empfinden allein, sondern den gesammten Zustand des empirischen Erkennens, was auch von Ihnen keinesweges verkannt wird. Der Gegensatz wäre mithin umfassender so auszudrücken, daß der Empirismus überhaupt, mit Einschluß der Erfahrungswissenschaften, die Forderung eines höhern in sich absoluten und nothwendigen Erkenntnißinhaltes in sich schließe, weil er selbst einen solchen immer anstrebt, aber nicht zu gewähren vermag. Die Idee der Philosophie, bestimmter einer Metaphysik, entsteht nicht an der Negation des Empfindens, sondern des Erfahrungswissens überhaupt, und in einer Einleitungswissenschaft bloß für diese muß, außer der stärksten Hervorhebung dieses ganz allgemeinen Gegensatzes, alles Andere wie überflüssiger Beirath erscheinen.

Aber Sie machen durch die schon angedeutete Vermischung zweier Probleme das Empfinden zugleich zu einem bloß subjektiven, und rauben Ihrer Theorie dadurch die wichtigste Grundlage zur Lösung der Frage nach der inneren Einheit des Subjektiven und Objektiven im Erkennen; unangesehen, daß jener Begriff des Empfindens mir an sich nicht wahr zu sein, sich gleichsam ungerecht gegen Dasselbe zu erweisen scheint. Das Empfinden, auch in seinen flüchtigsten Erkenntnißregungen hat ganz ebenso zugleich auf innere Objektivität Anspruch, wie jeder ausgebildete Zustand des Erkennens, wie selbst das metaphysische Bewußtsein; und wäre es anders, was nicht genug erinnert werden kann, entbehrte die Wurzel des Erkennens dieser Objektivität, so wäre sie auch für alle höhere Stufen desselben dahin, oder einem, wissenschaftlich nicht gründlich abzutreibenden Zweifel ausgesetzt. Aber das Empfundene ist

ein wechselndes, vergängliches, durchaus individuelles; zugleich jedoch ist in ihm dem Vermögen nach ein Allgemeinerkennen, das Bewußtsein eines Allgemeingültigen und Nothwendigen gegenwärtig: durch jenen Charakter, da das empfindende Erkennen als in sich selbst zerfließendes eben so gut kein Erkennen ist, Erkenntniß zu gewähren nicht vermag, wird es genöthigt, über sich in dieser Unmittelbarkeit hinauszubringen: durch dies ihm eingebildete Bewußtsein wird es ebenso angetrieben als in den Stand gesetzt, das flüchtig Empfundene zum bleibenden Erkenntnißinhalt, zum „Dinge" zu verdichten, und daraus das Wesen und den Grund desselben durch (ausdrückliches) Denken zu finden. Gemeinsame Grundlage für diese wie jene Sphäre bleibt aber immer der Begriff eines ursprünglichen Einsseins des Subjektiven und Objektiven in allen Stufen des Erkennens; es könnte nirgends der objektiven Wahrheit seines Erkenntnißinhalts gewiß sein, wenn diese nicht aus seinen Anfängen her, im Empfinden, ihm immer einverleibt und zur Seite geblieben wäre. Dies scheint von Ihnen, wie von den Meisten Ihrer Vorgänger, in der ganzen einleitenden Frage übersehen worden zu sein. Ihnen Allen schwebt ausschließlich der alte ontologische Begriff der Wahrheit vor, daß wahr nur sei das an sich Nothwendige und Allgemeine; übersprungen wird auch von Ihnen der ursprünglichere Begriff — wir könnten ihn den erkenntnißtheoretischen nennen, — daß „wahr" im weitesten Sinne sei, wo ein Objektives, ein Seiendes, also, wie es ist, vom Wissen durchdrungen wird, sei dies nun ein empfindendes oder denkendes Wissen; wo jedoch eine immer wesenhaftere Durchdringung und Aneignung des Seienden vom Wissen nicht ausgeschlossen, vielmehr behauptet wird, ohne daß Beides jedoch von Anfang her sich fremd oder gegensätzlich bleiben dürfte. Es giebt mit Einem Worte gar keinen bloß subjektiven Zustand des Erkennens, sofern es sich nicht willkührlich (vorstellend) thätig, sondern gebunden weiß. Ihnen entschwindet die Allgemeinheit dieses, wie mich dünkt, entscheidenden Satzes, weil Sie dem Begriffe des Seienden überhaupt, und der

Frage nach seinem Verhältnisse zum Erkennen stillschweigend den metaphysischen Sinn substituiren, daß nur das Ewige, (Gedachte) in eigentlichem Sinne seiend und wahr, das Endliche (Empfundene) an sich selbst nur Schein, das Sichaufhebende sei. Sie theilen daher auch mit Ihren Vorgängern, aus diesem lediglich metaphysischen Drange, einiger Maaßen die Geringschätzung der Empfindung und ihres Gehaltes; und als ich dies bei Hegel charakteristisch, aber nicht in der Wahrheit der Sache gegründet fand, mußte ich ebenso charakteristisch dafür Ihre Mißbilligung erfahren.

Diese Beschaffenheit der Sache zeigt sich noch deutlicher, wenn wir auf den klassischen Autor dieser ganzen Auffassungsweise in neuerer Zeit, auf Hegel, in den beiden ersten Abschnitten seiner Phänomenologie zurückgehen, wo dasjenige, was bei Ihnen in Ihren präliminaren Abhandlungen kurz und in gedrängter Skizze gegeben wird, in kräftigster Ausführung, mit fast antiker Prägnanz dargelegt ist, und so auch von Ihnen gebilliget und belobt, eine der originalsten Partieen des tiefsinnigen Werkes ausmacht. Doch ist nicht zu verkennen, wodurch Ihre Fassung im Ganzen der Hegelschen bereits an Klarheit voraussteht. Sie lassen mit ausdrücklichem Bewußtsein vorantreten, was bei Hegel stillschweigend in den ganzen Zusammenhang hineingearbeitet ist, und sich darin als dialektisches Ferment erweist: den Begriff und die Forderung nämlich eines schlechthin allgemeinen, in sich gleichbleibenden Vernunftwissens, welches Sie gleich ursprünglich der (vermeintlichen) Gewißheit der sinnlichen Empfindung entgegensetzen und diese negiren lassen, während übrigens bei Ihnen die Negation dieser Gewißheit im Empfinden ganz in Hegelscher Weise durchgeführt wird, und die wesentlich bei Hegel also verläuft. Der empfundene Inhalt (Gegenstand) hat keine Dauer, das Hier und Jetzt desselben wird unaufhörlich verneint, jeder Empfindungszustand zersetzt sich in sein Gegentheil; und so zerstört sich der „individuelle Gegenstand" selber unter den Händen der Betrachtenden oder Beschreibenden, welche selber nicht minder un-

terdeß sich Andere geworden sind. *) Diese Dialektik, durch welche Hegel die Realität des „sinnlichen Diesen" vernichtet, ist nur eben die rein metaphysische; erkenntnißtheoretisch gefaßt wäre es ja vielmehr die Wahrheit des Empfindens, so fließend wechselnder Natur wie sein Gegenstand zu sein, und so gerade die innerste Identität mit ihm zu behaupten. — Gleichermaßen später, wo im „Wahrnehmen" das sinnlich Empfundene zusammengefaßt wird zu dem „Dinge mit vielfachen Eigenschaften" (S. 39—58.), ist es abermals nur metaphysische Dialektik, wenn gezeigt wird, wie von der Einen Seite der Begriff der einzelnen festen Eigenschaft sich in sein Gegentheil auflöst, nicht Eigenschaft an einem Dinge, als seinem Andern, sondern selber sinnlich unmittelbares Sein zu sein, anderntheils doch wiederum, um eben dies zu sein, nur durch das Ding, als sein Anderes, vermittelt sein kann; ebenso daher das Eine, als zugleich sein Gegentheil ist. Wenn endlich das Ding mit den verschiedenen Eigenschaften von Seite des wahrnehmenden Subjektes gefaßt wird; löst sich abermals jede einseitige Kategorie in ihren Gegensatz auf: das Ding wird als Eins gesetzt, indem wir es aber in verschiedenen Eigenschaften auffassen, hört es für uns auf, Eins zu sein; aber wir sind uns bewußt, daß diese Verschiedenheit in uns fällt. Dennoch zeigt sich umgekehrt wieder, daß das wahrnehmende Bewußtsein dies Eins des Dinges erst hervorbringt: das wahrhaft Unmittelbare des Wahrnehmens, die Eigenschaften sind an sich verschiedene, das Ding mithin nur das Collektivum (das „Auch") von „an sich freien Materien" die das Bewußtsein nur wahrnehmend zusammengefaßt, und so betrachtet fällt die Einheit vielmehr in uns. So zeigt sich am Dinge, wie am Bewußtsein, gleicher Weise der unaufhörliche Wechsel, das Alterniren entgegengesetzter Bestimmungen, der vermittelte, in sich reflektirte Gegensatz, das Andere seiner selbst zu sein, woran die „Gewißheit" des sinnlichen Diesen, wie des sinn-

*) Hegels Phänomenologie. S. 36. 37. alte Ausg.

lichen Bewußtseins zu Grunde geht. So bei Hegel, und ich darf annehmen, daß Ihre Dialektik im Ganzen ebenso verfahren würde, wenn sie zur Ausführung kommt, indem das Princip dasselbe ist.

Aber diese Kategorieen sämmtlich — sind sie nicht rein „logischer“ d. h. metaphysischer Natur, nur verflochten in einen unmittelbaren einzelnen Ausdruck derselben? Es ist dies Einleitung in die Metaphysik, Herausarbeiten der im Gegebenen — werde dies nun als unmittelbar Seiendes oder als Empfundenes gefaßt — liegenden ontologischen Probleme. Daher auch die Analogie des Inhalts, ja stellenweise die Aehnlichkeit der Gedankenwendung zwischen diesem Theile von Hegels Phänomenologie und Herbarts Einleitung in die Metaphysik, von der es nur wundern könnte, daß sie noch nicht bemerkt worden ist, wenn man nicht bedächte, wie isolirt bei uns die Schulen einander gegenüberstehen, so daß nicht einmal die bekanntesten Werke der Meister entgegengesetzter Partei beachtet werden. Bestätigt wird aber mein Urtheil durch Hegels eigene Ansicht über seine Phänomenologie (Encykl. der phil. Wissenschaften §. 25. S. 36.) indem er bemerkt, daß solche Fragen über die Natur des Erkennens, u. s. w. die man für ganz concret hält, auf einfache (metaphysische) Gedankenbestimmungen zurückzuführen sind, die daher erst in der „Logik“ ihre wahrhafte Erledigung erhalten können.

Das Gleiche ließe sich vielleicht von den alten griechischen Denkern nachweisen, deren Sie die bedeutendsten anführen. In der Philosophie des Alterthums, könnte man behaupten, sind die erkenntnißtheoretischen Fragen in ihrer Reinheit und Selbstständigkeit gar nicht gefaßt worden; immer erscheinen sie verflochten, oder bleiben latent in den metaphysischen Aufgaben. Ehe es nur einfallen konnte, das Verhältniß des untersuchenden Wissens zu seinem Gegenstande, selber zum Gegenstand einer Untersuchung zu machen, mußten sich mit vordringendem Gewichte die im Objektiven liegende Probleme geltend machen, und man versuchte sich mit dem eingeborenen Vertrauen zu

der Macht der Wahrheit im eigenen Denken unmittelbar an deren Lösung. — Was nun Platon betrifft und seinen großen Nachfolger, so waren diese schon durch ihre Ueberlieferung in einen bestimmten Umkreis metaphysischer Grundfragen eingewiesen: der alte seit den Eleaten und der Jonischen Naturphilosophie hervorgetretene Gegensatz zwischen dem (intelligiblen) Einen und Ewigen, und dem (erscheinenden) Vielen lag ihnen zur Lösung vor. Dieser reproducirt sich dem Platon sogleich an dem Erkenntnißgegensatze von Episteme und Doxa, indem das „Meinen," das ihm den Charakter des sinnlichen Erkennens ausmacht, nicht etwa darin seinen Grund hat, weil der (idealistische) Zweifel sich meldet, ob das Wissen die Natur der Dinge an sich nicht überhaupt nur subjektiv wiedergebe; sondern weil das Objekt, wie sein Wissen, gleicherweise nur ein Fließendes, Sichanderes, in sich selbst sich Auflösendes sei. Und auf den gleichen (metaphysischen) Gegensatz scheinen mir auch die meisten der von Ihnen angeführten Aristotelischen Stellen sich zu beziehen. Sogar die Bedeutung der spätern skeptischen Tropen ist weit mehr metaphysischer, als erkenntnißtheoretischer Natur. Und überhaupt ist zu sagen, daß, wenn man einmal in diese Fragen und Interessen hineingezogen ist, dagegen die präliminaren Erkenntnißfragen bedeutungslos erscheinen: es liegt nahe, die Sache einmal so gefaßt, zu behaupten, daß es einer solchen Einleitung gar nicht bedürfe, und so wird es ja ganz entschieden bis in die jüngste Philosophie hinein ausgesprochen.

Davon ganz unberührt bleibt nun aber der andere Gesichtspunkt; wir könnten ihn den Kantischen nennen: nicht vom Sein der Objektivität, sondern vom erkennenden Subjekte anzufangen; mit dem Probleme: wie irgend welches Erkennen zu Stande komme, und was es sei. Hiermit ist durch Kant von der Einen Seite schon die alte formale Logik antiquirt worden (— transscendentale Logik nannte Kant deßhalb seine Kritik —), als andrerseits ihr formaler Begriff der Wahrheit durch die höhere, eigentlich metaphysische Bedeutung, welche Sie dem Satze der Identität gegeben haben, über ihre alten

Schranken gerückt worden ist. Daß nun auch seit der Kantischen Epoche „die Langweiligkeit und Leerheit" dieser formalen Logik nicht überall aufgehört hat, wie vielmehr noch Ausführungen derselben ganz in altem Sinne täglich erscheinen, ist freilich nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, daß in Philosophie wie in Kunst alle Bildungsstandpunkte neben einander bestehen. Dennoch ist wohl zuzugeben, wenn wir die jetzigen philosophischen Bestrebungen nach ihrem allgemeinen Resultate überblicken, daß mit einziger Ausnahme von Hegel, der die Logik geradezu in Metaphysik verwandelte, aber mit dieser Substitution durchzudringen und alle erkenntnißtheoretische Bedürfnisse der Wissenschaft darin zu absorbiren nicht vermocht hat, die weitere Ausbildung der Logik weit mehr die Richtung nimmt, sie zu einer Erkenntnißtheorie zu vervollständigen, als bloß das die Metaphysik vorbereitende Element in ihr hervorzukehren oder auszubilden; und ich darf mich darin auf frühere Anführungen berufen (Z. Schr. Bd. II. H. 1. S. 60.).

In Summa: nur zwei Wege scheinen mir vorzuliegen, um, was man bisher Logik oder Denklehre genannt hat, im Range einer philosophischen Wissenschaft zu erhalten und einen Platz ihr anzuweisen in der Reihe der philosophischen Disciplinen. Zuerst daß man, wie Hegel, das Denken sogleich in seiner Identität und Einverleibung mit dem Sein fassend, Denk- und Seinslehre zusammenfallen lasse, in allem Denken die Macht des Objektiven, im Sein der Gegenwart des Gedankens erhörte. Dieser Schritt ist kühn, parador, Anfangs nicht ohne das äussere Gepräge der Gewaltsamkeit, aber in der Wahrheit der Sache gegründet, und wenn man einmal von der innern Evidenz dieses Idealismus ergriffen ist, der sich mit jedem Schritte tiefer bewährt, wird man ein rechtfertigendes Einleiten dafür überflüssig, höchstens als vorläufiges Besprechen, populäres Zurechtlegen (vgl. Hegels Encykl. S. 15. 28. 36. u. s. w.) zulässig finden. Somit wäre es nicht dies allein, oder dies vorzüglich, was eine vorausgehende Wissenschaft nöthig macht; man könnte vielmehr in der Ausführung jener vor-

läufigen Betrachtungen, mit denen Hegel seine Encyklopädie eröffnet, alle diese Schwierigkeiten beseitigt finden. Es sind die vielen andern Fragen, die unerledigt, und Unbestimmtheiten, die unberührt bleiben; man kann sie in die einfache und augenfällige Bemerkung zusammendrängen, daß Hegel die logischen Begriffsbestimmungen ohne Weiteres zu Definitionen Gottes stempelt, ohne nachzuweisen, wie er zu einem Sein des Absoluten gelangt: es fehlt ihm das Seiende und Denkende, woran er das Sein und Denken in ihrer Identität befestigen könnte. Ist nun darum diese Identität als in diesem Sinne unvermittelte aufzugeben; muß überhaupt mit ganz andern philosophischen Bedingungen ins Gegebene zurückgegangen werden, um von da aus erst festen Fuß im Absoluten fassen zu können, und hiermit also auch vom Denken als Gegebenem auszugehen: so bleibt dann nur der andere Ausweg übrig: das Denken, was es ist, als das Universelle des Erkennens nachzuweisen, die Denklehre daher zu einer Lehre von dem Gesammterkennen auszuweiten. Dann ist aber auch hier die ganze Natur des Gegenstandes unverkürzt walten zu lassen, und was auch von Erkenntnißstandpunkten dialektisch vorüber geführt werde, es können nur universale, allgemeingültige, in naturgetreuer Auffassung sein, nicht vorübergehende Bildungsstandpunkte.

Hiermit ist nun, wie ich glaube, der Grund unserer bisherigen Abweichungen bis zur innersten Wurzel an den Tag gelegt. Nicht läugne ich die Wahrheit oder Nothwendigkeit des Unternehmens, dem Zufälligen und äusserlich Unendlichen aller Erfahrungserkenntniß die innere Gewißheit und Vollendung des Vernunftbewußtseins gegenüberzustellen, und an deren Verneinung dies in seiner Reinheit und Ausdrücklichkeit hervorbrechen zu lassen. Nur über die Stelle, wo dieser Uebergang in einer umfassenden Erkenntnißlehre sich vollzieht, finde ich mich abweichender Meinung: für mich kann diese Erörterung nicht an den Anfang treten, weil im wirklichen Erkennen dies nicht der Anfang ist, sondern an die Stelle, gegen das Ende der Er-

kenntnißlehre, wo sich im dritten Theile derselben aus dem schon zurückgelegten Erfahrungswissen das skeptische Element und die Frage nach dem metaphysisch Wahren, nach dem ewigen, unwandelbaren Sein in jenen endlichen und wandelbaren Scheinexistenzen ausdrücklich hervordrängt. Das „erste Problem" derselben ist mir dagegen die Frage nach der Wahrheit im Erkennen selber, nach der Einheit des Subjektiven und Objektiven in ihm, weil diese vor allen Dingen über den allgemeinen Charakter desselben zu entscheiden hat, seine Gewißheit angeht.

Aber auch das Ziel, das meine Erkenntnißlehre sich vorsetzt, ist gleich von Anfang her ein anderes; wie ich glaube, wesentlich entsprechend den Anforderungen der Gegenwart und die spekulative Ueberlieferung dadurch in sich fortsetzend. Erlauben Sie mir dies von einer andern Seite zu zeigen, als es in den bisherigen Verhandlungen geschehen konnte. Bei Ihnen ist das Vernunftwissen, welches sich dem Empfinden und aller bloßen Erfahrung entgegenstellt, das Bewußtsein der Kategorieen in ihrer abstrakten Allgemeinheit und Leerheit. Welch ein fernerer dialektischer Wendepunkt darin liegt, welch ein positives Resultat dadurch auch bereitet werde; es bleibt dies für Sie eine weitere Sache der Metaphysik. Das Empfinden und sein Inhalt scheint zudem wenigstens vorerst als leer und baar jeder ihm eingebildeten vernünftigen Allgemeinheit; das Vernunftbewußtsein steht ja unmittelbar bloß im Gegensatze zu ihm. — Wesentlich anders bei mir. Hier werden die Kategorieen nicht erst am Ende Gegenstand ausdrücklicher Untersuchung, sondern sie erweisen sich als das gemeinschaftliche, durch alle Zustände des Erkennens hindurchgreifende Band, als eben so gegenwärtig im Empfinden wie im Denken, wodurch ein objektives Erkennen überhaupt, bestimmter sodann ein denkendes Erkennen des objektiv Allgemeinen im zunächst nur Empfundenen möglich wird. Dies aber ist nicht das eigentliche, eine Metaphysik vorbereitende Resultat meiner Erkenntnißlehre: ich könnte darin vielmehr nur den nach Rückwärts hin

abschließenden Begriff des Erkennens erblicken, welcher zudem keiner Theorie desselben fremd ist, die sich überhaupt zum Apriorismus der Kategorieen und Vernunftwahrheiten bekennt, und welcher auch bei Kant, abgesehen von seiner subjektiven Auffassung alles Bewußtseins, ausdrücklich gelehrt wird.

Der eigentliche, zum Metaphysischen überführende Impuls im Erkennen, besteht nach mir vielmehr in der bestimmten Lösung der Aufgabe, welche, nach der eben gemachten Bemerkung, Hegel mehr vorausgesetzt, als zum Gegenstande einer ausdrücklichen Behandlung gemacht hat, und welche gleichfalls schon Kants Kritik der reinen Vernunft in ihrer vollen Bedeutung würdigte, aber nach der konsequent darin festgehaltenen bloß subjektiven Fassung des Erkennens und seiner Vernunftwahrheiten nicht ein positives Resultat ihr abgewinnen konnte: es ist die in allem bedingten Erkennen und Begründen eigentlich angestrebte, aber (nach Kant) nie erreichbare Idee des Unbedingten, welche somit als das wahrhaft apriorische „Ideal der Vernunft" allem einzelnen Erkennen gegenwärtig, und der verborgene Antrieb ist, welcher dasselbe in keiner untergeordneten, bloß endlichen Begründung stehen bleiben läßt. Dies unmittelbare, unwillkührliche Aufheben des Einzelnen, Zufälligen, Endlichen in das Wesen, dies überall Rückgehen in den Grund, — worin ja, nach übereinstimmender Lehre aller Philosophie, das Denken besteht, mit der bestimmteren Gliederung als Begriff, Urtheil und Schluß, — dieser Charakter des Denkens zeigt nun eben, daß die Idee des Urwesens, des Urgrundes, kurz des Unbedingten, als sein eigentlicher Inhalt, als stete Grundprämisse ihm gegenwärtig ist, in jedem einzelnen Denkakte sich meldet und über die Unmittelbarkeit hinausstreift. So wird jeder Denkakt der Begründung nicht nur ein Negiren des Endlichen, als ob Nichts, nur das Leere oder Leer-Allgemeine übrig bliebe, sondern ein Aufheben desselben im Unbedingten, als dem wahrhaft darin Wirklichen, indem, so lange das Denken mit endlichen Gründen zu thun hat, es selbst den wahren den eigentlichen Grund nicht erreicht weiß. Was nun dies unmit-

telbare Denken bewußtlos und am einzelnen Falle vollzieht, das erhebt das Denken des Denkens — die Erkenntnißtheorie eben — zur ausdrücklichen Klarheit und zu vollständigem Bewußtsein: sie hebt das Endliche überhaupt auf ins Absolute schlechthin. Die dadurch gewonnene Idee des Absoluten nicht nur — die für sich genommen und abgelöst vom Denken des Wirklichen noch immer für ein bloß Subjektives gehalten werden könnte, — sondern die an der sich aufhebenden Wirklichkeit des Endlichen gewonnene objektive Gewißheit des Absoluten, und die daraus entstandene Aufgabe, es zu erkennen noch den im Wirklichen enthaltenen Datis für dasselbe, erzeugt mir die Metaphysik.

Diese ganze Stellung, dies eine Metaphysik, ausdrücklich als Lehre vom Absoluten, vorbereitende Ergebniß der Erkenntnißlehre, glaube ich nun Ihrer spekulativen Logik gegenüber selbst nach den Erläuterungen, die Sie gegenwärtig darüber gegeben haben, als ein Unwiderlegtes noch immer vertreten zu dürfen. Erst hiermit und nur darin nämlich scheint mir das klassische Resultat der Hegelschen Lehre „mitfortgenommen," und an seinen rechten Platz gestellt: die Selbstnegation des Endlichen als solchen, nicht nur, daß jeder endliche oder Verstandesgegensatz, sondern auch das jedes concrete Dasein als flüssiges, als Moment sich aufhebt im unendlich übergreifenden Processe der Idee, nur ist im Absoluten: — dies Gesammtergebniß seiner Logik, wie Concretphilosophie, findet nach meiner Ueberzeugung recht eigentlich seine Stelle am Ein- und Uebergange in die Metaphysik; es ist die höchste Selbstorientirung des Bewußtseins in sich selbst, keinesweges schon ein metaphysisches Resultat, oder überhaupt ein Ergebniß in letzter Instanz, wozu es dort gemacht worden ist. Die Metaphysik hat eben zu entscheiden, ob und als was das Endliche aus seinem Vernichtungsprocesse gereinigt in ihr wieder auferstehen werde, indem ich sehr weit entfernt bin zuzugeben, — und auch Ihre Denkweise muß damit einverstanden sein — daß jene Aufhebung des Endlichen im Absoluten nicht zugleich die

Kehrseite einer Wiederherstellung in seine wahrhafte kreatürliche Realität einschließe. Aber auch diese, allein erst den Pantheismus der bisherigen Philosophie überflügelnde Wendung ist schlechterdings an den Zusammenhang gebunden, der die Erkenntnißlehre mit der Metaphysik innerlich verkettet, und welchem zufolge das Grundresultat der ganzen Hegelschen Philosophie lediglich in den ersten Theil des Systemes, in die Selbstorientirung des Erkennens, zurückgenommen wird. Und diesen Zusammenhang aufgebend, würde ich den ganzen Fortschritt gefährdet sehen, der unsere Weltansicht von den vorhergehenden scheidet. — Diese Behandlung der Erkenntnißprobleme nun, für die ich aus diesen Gründen von Neuem Partei ergreifen muß, wird sich von Ihrer Seite den verstärkten Vorwurf zuziehen, daß sie ganz der wahren dialektischen Methode entbehre, daß ihr nur ein psychologisches, reflektirendes und referirendes Verhalten zum Gegenstande übrig bleibe; denn allerdings ist es nicht ein Widerspruch, nicht einmal die Collision von Gegensätzen, mit denen meine Theorie anhebt, sondern die Aufweisung des primitiven, keimartigen Zustandes, in dem das betrachtete Objekt unmittelbar sich befindet, und wie es von hier, nicht zwar mit dialektischer Nothwendigkeit und als wenn damit ein „daseiender Widerspruch" gelöst, eine durchaus widerspruchsvolle Existenz über sich herausgebracht werden müßte, — das Erkennen vermöchte nämlich gar wohl ohne solchen Widerspruch in seiner Unmittelbarkeit, im bloßen Empfinden, zu verharren, — sondern weil es dort nur Keim, Alles, aber noch Nichts in Ausdrücklichkeit ist, — zu dieser Ausdrücklichkeit und zum Bewußtsein des Enthaltenen stufenweise sich befreit. Immer habe ich schon zugegeben, daß dies nicht Dialektik genannt werden könne im ausdrücklichen Sinne der Hegelschen Schule; wiewohl auch in diesem Betreff zu bemerken Gelegenheit gewesen, wie verwirrt und widersprechend ihre Vorstellungen darüber sind. Es bedarf dazu vielmehr ein inniges Versenken ins Objekt, (hier nur durch vergegenwärtigende Selbstbeobachtung), ganz analog dem, was die künstlerische Darstellung

voraussetzt, welche ebenso Eins geworden ist mit dem darzustellenden Gegenstande, als frei betrachtend, künstlerisch auffassend über ihm steht. Will man diese Beobachtung Reflexion nennen, so habe ich meines Theils Nichts dagegen; genug wenn ich behaupte, daß die genetische Geschichte des Gegenstandes, das Eingehen in alle nothwendigen Uebergänge und Wandlungen, die in seiner Natur liegen, was zugleich ohne Empirie, ohne aufsuchenden Fleiß über das ganze Gebiet seiner Erscheinung hin gar nicht möglich ist, für die wahre und einzige philosophische Behandlungsweise und zugleich die rechte empirische zu halten. Hier kann das formelle Interesse, die Dialektik des abstrakten, des gegensätzlichen und des vermittelnden Moments immerhin durchblicken, denn überall, wo von Entwicklung und Lebensverlauf die Rede ist, wird eine Unmittelbarkeit in Gegensätze getheilt und wiederum deren Vermittlung in einer höhern Einheit vorkommen; aber gerade am Allerwenigsten wird das Hervorlocken dieses bloß Schematischen die methodische Gründlichkeit sichern. Deßhalb kann ich am Allerwenigsten in dem dialektischen Knüpfen und Lösen von Widersprüchen, in dem, was ich sonst negative Dialektik nannte, die wahre, mit der Objektivität in Eins fallende, nur die präparatorische, subjektive Einseitigkeiten widerlegende, Thätigkeit der Philosophie erblicken. Der Widerspruch ist nichts Objektives, Gestaltgewordenes oder Geschaffenes, so wenig wie das Böse; aber wie dieses seine Macht in der Willkühr des Bewußtseins, so hat er in dem (eben darum, und so lange noch subjektiven, einseitigen) Denken seinen Sitz. Er bringt diese subjektive Einseitigkeit zur Selbstwiderlegung; denn er ist das hervortretende Bewußtsein derselben, die, weil sie sich als der Widerspruch gewahr wird, in ihre vollständige Wahrheit aufzulösen getrieben wird, die eben die Realität, die widerspruchslose Natur der Sache selber ist. Doch genug hiervon an gegenwärtiger Stelle, da diese Erörterung selbst in einen metaphysischen Zusammenhang, in die Lehre vom Widerspruch gehört, und hier, im ersten Buche meiner Ontologie, ihre Erledigung in dem an-

gegebenen Sinne finden sollte. Nur dies sei noch bemerkt, daß Hegel, falls es auf seine Zeugen- und Urheberschaft ankäme, eher für meine Auffassung, als gegen dieselbe gedeutet werden könnte; sofern man darauf achten will, wohin ihn, über die ausdrückliche Wortfassung dieses Lehrpunktes hinaus, seine fortschreitende Selbstbildung gebracht hat. Je mehr er sich in die concreten Gebiete des Wissens einarbeitete, desto weniger war der Widerspruch das fortschreitende Vehikel des wissenschaftlichen Zusammenhangs, desto mehr überhaupt treten die logischen Momente des Begriffs, selbst die Triplicität der Gliederung in den Hintergrund, und werden überwachsen von dem Interesse des frei sich selbst exponirenden Gegenstandes. Und unbestritten hat ihn dies zu dem großen Denker gemacht, daß er den von ihm selbst erfundenen methodischen Schematismus selber zugleich mit höchster Freiheit behandelt hat, das, wie etwas Veränderliches, in immer schärferer Einverleibung sich dem Gegenstande anzunähern, nicht ihn sich umzubilden hat. Daher denn auch bei allen Gegenständen, welche er wiederholtem Durchdenken und Bearbeiten unterworfen hat, sich die wichtigsten methodischen Veränderungen nachweisen lassen, worüber nicht nur die erste und dritte Ausgabe seiner Encyklopädie, sondern auch die doppelte Bearbeitung der Logik mit dem merkwürdigen Zeugnisse in der Vorrede zur letztern zu vergleichen ist: daß er auch darin kein Letztes, sondern nur das habe geben können, „was es eben habe werden wollen"; ein Wort, höchst würdig der besonnenen Gewissenhaftigkeit eines Weisen, aber auch von der tiefsten Einsicht zeugend über das wahre Princip der Methode, welches nicht in der Begriffstriplicität, sondern darin liegt, die methodische Eigenthümlichkeit des Gegenstandes immer zutreffender sich anzueignen. Und in den besondern Erkenntnißgebieten vollends, die Hegel „seiner Methode unterworfen" in seiner Religionsphilosophie, Aesthetik, Geschichte der Philosophie und Philosophie der Geschichte tritt „der dialektische Widerspruch, der in allem Endlichen aufzuweisen ist," — fast gänzlich in den Hintergrund zurück: es ist die unbefangen groß-

artige, tief treffende Darlegung des Wesens und des wesentlichen Zusammenhangs der betrachteten Welterscheinungen, die eben darum auch methodisch zugleich ist.

Wirklich hat daher Hegel mit seiner Methode nur die Willkühr des erkennenden Subjektes mit seinen Prätensionen und Voraussetzungen stürzen wollen; in jeder Sache und bei jedem Problem es zur eigenen „Voraussetzungslosigkeit" herabzustimmen gesucht. Aber an deren Stelle ist die Willkühr der abstrakten Begriffsnothwendigkeit mit ihren Maximen und Voraussetzungen getreten, welche nun nicht minder verleiten, etwas Fremdes ins Objekt hineinzusehen und etwa dialektische Widersprüche darin aufzusuchen. Gerade seitdem man daher in gewissen Bildungskreisen über die Methode und ihre rechte Ausübung im Kampfe liegt; ist sie dort zum Schatten, zum Gespenste geworden, welches Jeder da sieht oder verleugnet, wo er gerade will; denn Jeder behauptet sie nur selbst zu besitzen und derogirt sie dem Andern. Ein tiefes, lähmendes Mißverständniß; und es ist Zeit, mein Freund, auch von unserer Seite deutlich es auszusprechen, daß Objektivität der Methode am Allerwenigsten ein übereinstimmendes Gepräge gewisser wiederkehrender Formen und Wendungen, überhaupt eine überall gleiche Behandlungsweise, einen gleichmäßigen Schematismus zuläßt, ja dies Alles gerade von sich ausstößt, da sie nur das Bild der Eigenthümlichkeit des jedesmaligen Inhalts sein kann.

Sollte man aber in diesen Aeusserungen das letzte Band gelöst sehen, welches mich noch an Hegel und seine Bildungsepoche knüpft; so würde ich das Bewußtsein dieser gänzlichen Trennung weit lieber auf mich nehmen, und sie vertreten zu können glauben, als daß ich in jener ganzen Art und Kunst eines mit scheinbar strenger Methode gewaffneten, innerlich aber willkührlichen und leicht umzubildenden dialektischen Begriffsfortschreitens die rechte Weise der Philosophie zu erblicken vermöchte. Der Verjüngungsquell, dessen die Spekulation bedarf, um aus der Aermlichkeit ihrer gegenwärtigen Zustände, aus der Enge ihrer jetzigen Interessen und Debatten hinauszukom-

men, ist lediglich und allein die Wirklichkeit, in der Größe ihrer Aufgaben und ihrer kundbar gewordenen Conflikte. Diese müssen gelöst sein, denn sie sind objektive, weltgestaltende Realitäten, wie der Gegensatz von Bewußtlosem und Geist, oder geschichtliche Weltmächte, wie der positive Glaube der weltgeschichtlichen Religionen und das ihm gleich berechtigte Bedürfniß einer schlechthin unbedingten, allbezweifelnden Forschung. Aber hier verkümmern wir uns jede tiefer greifende, auf wirklichen Aufschluß, auf Erklärung des Realen ausgehende Untersuchung, oder halten uns mit Scheinwissen hin, wenn wir mit solchen, eben aus jener spekulativen Methodik erbeuteten Begriffen auszureichen glauben, wenn etwa die für keine idealistische Philosophie so leicht oder behend zu lösende Frag: wie überhaupt eine Natur, ein Bewußtloses existiren könne, da der Geist ihrer Grundbehauptung nach nur das Wirkliche sei, durch die formelle Unterscheidung erledigt werden soll, die Natur sei der Geist in seinem Ansichsein, in seinem unaufgelösten Widerspruche, oder wenn der zuletzt erwähnte Gegensatz darin seine Lösung finden soll, daß im Glauben der Inhalt der Wahrheit, aber nur in Form der Vorstellung, gegenwärtig sei.

Hiervon sammt allem Dem Gleichen und Anhangenden hoffe ich nun Befreiung unserer Spekulation gerade durch Sie, mein hochverehrter Freund, dessen Genius und gewaltige Entwicklungskraft Sie den ausgezeichnetsten Denkern aller Zeiten anreiht, dem ich selbst keineswegs gewachsenen Schrittes und aus der Entfernung auf Ihren weitumfassenden Eroberungen zu folgen im Stande bin. Aber es gilt, glaube ich, noch die letzte Hülle zu sprengen: ich erkenne Sie vor Allen dazu berufen, über jenes formelle Scheinwissen hinaus uns in die Philosophie des Wirklichen hineinzuführen; Ihnen ist der Scharf- und Tiefblick für die innerste Eigenthümlichkeit der Dinge, für jede Paradoxie derselben verliehen, während das combinatorische Auge des systematischen Denkers die alldurchdringende Einheit, die Ordnung, in die sie gehören, nie aus den Augen verliert. Sie allein können unter den jüngeren Zeitgenossen und im gleichen Geiste Philosophirenden es wagen, — was seit Hegels Vorgang in der That ein Wagniß geworden ist — die neue Weltansicht zu einer philosophischen Encyklopädie zu erweitern und in ihrem innern Zusammenhange darin niederzulegen. Lassen Sie Sich durch den Rath des Freundes zu diesem Unternehmen entscheiden und darin befestigen. Mich dünkt, es sei an der Zeit, Ihnen Selbst und uns Allen!

Ueber den Begriff des Mythus und seine Anwendung auf die neutestamentliche Geschichte.

Von

Dr. Ch. H. Weiße.

Erster Artikel.

Verschiedene Beurtheilungen seiner „evangelischen Geschichte" haben den Verfasser gegenwärtiger Abhandlung auf den Gedanken gebracht, daß er nichts Ueberflüssiges unternehmen wird, wenn er es sich erlaubt, auf die jenem Werke zum Grunde liegenden Voraussetzungen über die Natur und den Begriff des Mythischen noch einmal zurückzukommen und demselben eine Erörterung zu widmen, welche zwar die Rechtfertigung und hin und wieder vielleicht weitere Ausführung des auf diese Voraussetzungen dort Gebauten zu ihrem nächsten Zwecke hat, zu diesem Behuf aber in der Auseinandersetzung des dabei zur Sprache kommenden Allgemeineren etwas weiter zurückgeht, als es der dortige Zusammenhang zu gestatten schien. Vor allem ist es die Recension des Herrn Dr. Baur in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik", welche zu diesem oder einem ähnlichen Unternehmen auffordern mußte. Dieselbe ist, bei unläugbarer Gründlichkeit in Erörterung manches Einzelnen und dankenswerthen Anerkennungen in Bezug auf mehrere Hauptpuncte, im Ganzen doch, — unstreitig wohl auf Anlaß einer noch nicht ganz bezwungenen Gereiztheit des Hrn. Rec. gegen die Person des Verf. in Folge eines frühern literarischen Kampfes — in einem Tone abgefaßt, welcher nicht etwa nur die Strauß'sche Ansicht der ev. Gesch. gegen die des Verf. vertreten, sondern das Werk des Letztern schildern zu wollen scheint, als hervorgegangen aus einer nicht ganz lautern Absichtlichkeit, das Straußische, — mit dem es sich im Grunde weit mehr auf

gleichem Boden befinde, als es selbst eingestehe, — bekämpfen und wo möglich überflügeln zu wollen. Je freier sich nun Ref. von solcher Absichtlichkeit weiß, — „die Ansicht des Gegners zu Gunsten der seinigen herabsetzen zu wollen", wie Hr. Dr. Baur ihm (Jahrb. u. s. w. 1839. Febr. S. 197) Schuld gibt, ist er so weit entfernt, daß er vielmehr einer der Ersten war, die von dem Strauß'schen Werke öffentlich mit der Anerkennung zu sprechen den Muth hatten, welche seinem wissenschaftlichen Verdienste gebührt *), (— oder hat er etwa auch dies in der Absicht gethan, um sein Verdienst, falls es ihm gelänge, seinen Gegner aus dem Sattel zu heben, in desto glänzenderm Licht erscheinen zu lassen? —): um so näher liegt es, ohne die Absicht einer eigentlichen Antikritik jener Recension übrigens, durch genauere Beleuchtung eines der Hauptpuncte, an welche sich jene Beschuldigung knüpft, bemerklich zu machen, welch einen ganz andern Grund und Halt die eigenthümliche Ansicht, welche Ref., Strauß gegenüber, aufstellt und durchzuführen versucht, in dem gesammten wissenschaftlichen Standpuncte des Erstern hat. Im Zurückgehen auf die allgemeineren Grunderkenntnisse dieses Standpunctes findet sich dann von selbst der Anlaß zum Hinblick auf eine andere Beurtheilung, welche diesen Standpunct selbst, jedoch nur, wiefern er sich in der Bear-

---

*) Auf der andern Seite will Hr. Dr. Baur (a. a. O. S. 163) bei Ref. hämische Bemerkungen gegen die dogmengläubigen Ausleger gefunden haben, gegen die „Schriftgelehrten alter und neuer Zeit" (diese halb scherzhafte Zusammenstellung erinnert Ref. sich allerdings irgendwo, aber wahrlich, wie Jeder dort sehen muß, in sehr harmloser Absicht gemacht zu haben). — Hämische Züge wird gewiß kein Unbefangener bei Ref. auf irgend Wen, am wenigsten in Bezug auf jene Parthei, welche gegen Ref zu vertreten Hr. Dr. Baur übrigens weit genug entfernt ist, entdecken; wohl aber wird jeder Scharfblickende mit uns in dieser Bemerkung des Rec. die Anwandlung einer, eines Gelehrten von dem ehrenwerthen Charakter, wie ihn Hr. Baur sonst bethätigt, unwürdigen Tücke erkennen.

beitung der evangelischen Geschichte ausspricht, in Betrachtung gezogen hat. Wir meinen die Kritik des Herrn Georgii in den „Hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst“, ein in der That scharfsinniges und in seiner Art gründliches Probestück einer solchen Polemik, welche wir mit Hegel (Werke Bd. I, S. 84) eine galimathisirende nennen möchten, indem sie „das Vernünftige mit Reflexion auffaßt und in Verständiges verwandelt, wodurch es an und für sich selbst eine Ungereimtheit wird“, — sogleich mit Bemerkungen anhebt, die recht eigentlich den Cardinalpunct unserer gegenwärtigen Untersuchung treffen.

Der Tadel gegen den von Strauß zum Grunde gelegten Begriff des Mythischen, dessen wiederholtes Aussprechen in seiner ev. Gesch. Hr. D. Baur dem Ref. so sehr verübelt, ist von Letzterem dort nicht zum ersten Mal, sondern bereits früher in der schon erwähnten Beurtheilung des Strauß'schen Werkes ausgesprochen worden. „Es handelt sich“, so ward dort (Blätter für lit. Unterhaltung. 1836. März S. 282) gegen Strauß bemerkt: „es handelt sich dem Verf. nirgend darum, die wirkliche Entstehung der Sage zu erklären, die Fülle des in der Sage niedergelegten Inhalts, die geistigen Anschauungen, welche, wie die Sage aus ihnen, so umgekehrt sie wiederum aus der Sage hervorgehen, vor dem Blicke des Lesers auszubreiten. Noch weniger geht sein Unternehmen dahin, den Zusammenhang dieser Sagen unter einander und zu der geschichtlichen Grundlage darzulegen, und gleichsam ein Gebäude, ein organisches, in sich selbst begründetes und beschlossenes Ganze der evangelischen Mythologie vor unsern Augen aufzuführen. Statt dessen begnügt er sich, überall nur eine Veranlassung zum Entstehen eines Mythus aufzusuchen. Solche Veranlassung findet er meist in alttestamentlichen Aussprüchen und Weissagungen, welche auf den Messias zu beziehen schon vor Christus unter den Juden gewöhnlich war; überhaupt in herrschenden Begriffen und Vorstellungen jener Zeit, mit denen das Object des christlichen Glaubens in Einklang gebracht werden sollte.

Es steht nicht zu läugnen, daß nach dieser Behandlungsweise der Begriff des evangelischen Mythus einen Charakter von Aeußerlichkeit und Oberflächlichkeit zu erhalten scheint, welcher ihn kaum von willkührlicher Dichtung oder Erfindung unterscheiden läßt.“ Uebrigens hatte Ref. bereits a. a. O. versucht, solches Verfahren durch den mehr kritischen, als positiv historischen Standpunct des Strauß'schen Werkes zu motiviren; er hatte, indem er anerkannte, daß auf diesem Standpuncte keine andere Behandlungsweise möglich war, nur dies als einen übrig bleibenden Wunsch ausgesprochen: „daß der Verf., um den Leser in den richtigen Augepunct zu stellen, die höhere Aufgabe einer religiösen und geschichtlichen Mythenerklärung und Mythendeutung ausdrücklich anerkannt hätte, wenn dieselbe auch von den Gränzen seines Unternehmens ausgeschlossen bleiben mußte.“ — Eben dies nun aber, daß der Standpunct des Strauß'schen Werkes einseitig dieser negative, kritische sei, stellt Hr. D. Baur (Jahrbb. ꝛc. S. 162) in Abrede, — es könnte scheinen, hierin im Widerspruche mit den von Strauß selbst, namentlich im dritten Heft der „Streitschriften“ gegebenen Zugeständnissen; doch bleibt Strauß sich in solchen Erklärungen nicht überall consequent und von Schwanken frei; — und so muß er denn (a. a. O. S. 197) natürlich auch jenen Hauptpunct, den Tadel einer äußerlichen und mechanischen Uebertragung der messianischen Vorbilder und Weissagungen des A. T. auf die Person Jesu Christi und die Begebenheiten seines Lebens für ein „völlig grundloses Vorgeben“ erklären. Die Art und Weise, wie er diesem gegenüber den positiven Gehalt der Strauß'schen Mythenerklärung zu rechtfertigen sucht, ist folgende. „Die alttestamentlichen Typen und Analogien, so weit bei der Erklärung eines neutestamentlichen Mythus auf sie zurückzugehen nöthig ist, haben nur die äußere bildliche Form gegeben, in welche sich die im Mythus sich bewegende Idee hüllte, um sich in einer Reihe der mannichfaltigsten Gestalten darzustellen. Eine ihre Form sich selbst schaffende Idee fehlt auch dieser mythischen Ansicht nicht, und es ist da-

her auf keine Weise einzusehen, mit welchem Recht ihr der Vorwurf, daß sie nur eine äußerliche und mechanische sei, gemacht werden kann. Die Idee der Verherrlichung der Person Jesu durch alle jene Züge, welche nach der Vorstellung jener Zeit den Messias in sich vereinigen sollte, ist das innere organische Princip, das, so weit überhaupt die mythische Ansicht auf die evangelische Geschichte ihre Anwendung finden kann, die die Person Jesu betreffenden Mythen hervorgerufen hat."

Es wird wohl keinem Leser der Widerspruch entgehen, der in diesen Worten enthalten ist, indem erst zugegeben wird, daß die A. T. Analogien und Typen dem N. T. Mythus die Form gegeben, nachher nichts destoweniger für letztern eine ihre Form sich selbst schaffende Idee in Anspruch genommen wird. Denn darin, daß das erste Mal diese Form die „äußere bildliche" genannt wird, kann wohl schwerlich der Unterschied liegen sollen, da in der Aeußerlichkeit und Bildlichkeit allein die Form des Mythus besteht, und man nicht sieht, wie eine Idee, die sich d i e s e Form nicht selbst schaffte, sondern die äußerlich gegebene aufnimmt, sich überhaupt noch im Sinne der Mythenbildung soll schöpferisch verhalten können. Was Hrn. Baur bei seinen etwas nachlässig hingeworfenen Worten vorgeschwebt haben mag, ist wohl etwa Folgendes. Die A. T. Typen sind, als die bildliche Außenseite des N. T. Mythus, nicht sowohl unmittelbar die F o r m dieses Mythus, als vielmehr das Material, der gleichsam sinnliche Stoff, aus welchem die Idee dieses Mythus sich ihre Form erst bilden sollte. Nicht die messianischen Vorbilder des A. T. selbst, sondern die Art und Weise, w i e diese Vorbilder auf die Person Jesu Christi übertragen, w i e die Weissagungen, welche sich an jene Bilder, oder an welche sich umgekehrt die Bilder knüpften, in dieser Person erfüllt gefunden wurden, mache unmittelbar und eigentlich die Form des N. T. Mythus aus. In der eigenthümlichen Combination jener Bilder, in der nicht gleichfalls schon zum Voraus gegebenen oder fertig bereitliegenden Gestaltung der Thatsachen, durch welche die Weissagungen in Erfüllung gingen,

bewährt sich die productive Kraft jener urchristlichen Grundidee nach der mythenbildenden Seite hin. — Solchergestalt würde die Entgegnung des Hrn. Dr. Baur dem dabei zum Grunde liegenden Begriffe nach mit der Unterscheidung zusammentreffen, von welcher auch Ref. bei seinem gegen Strauß ausgesprochenen Tadel ausgegangen ist. Denn daß die A. T. Vorbilder als Veranlassung, als äußerliches Material der N. T. Mythen betrachtet werden können, dies hat Ref. in den vorhin angeführten Worten, und später wiederholt in seinem größern Werke, entweder ausdrücklich anerkannt, oder wenigstens nicht in Abrede gestellt. Er würde, wenn man ihn aufforderte, das Verhältniß näher zu erläutern, welches solchergestalt zwischen dem Typus oder Vorbild, das als Material in einen Mythus verarbeitet ist, und der eigentlichen oder unmittelbaren Form des Mythus statt findet, zu diesem Behufe ein Beispiel in Bereitschaft haben, welches er für ein sehr schlagendes hält. Ganz dasselbe Verhältniß nämlich, wie nach jener Voraussetzung zwischen der alt- und neutestamentlichen Mythologie, nur etwa mit dem Unterschiede, daß das dem alttestamentlichen Mythus entsprechende Glied dort nicht zugleich unmittelbar prophetischer Natur ist, nicht ausdrücklich in dieser Form ausgesprochene Weissagungen enthält, waltet ob zwischen der Symbolik und Mythologie des westlichen Morgenlandes, besonders Aegyptens, und der griechischen. Auch hier kann man, wenn man die Uebertragung einer unbestimmbar großen Masse von Typen, Bildern und Symbolen aus der morgenländischen Mythologie in die griechische vor Augen hält, so wie dieselbe etwa durch das Werk von Creuzer zur Anschauung gebracht wird, in Versuchung kommen, wie eben Creuzer's Sinn unverkennbar dahin geht, beide Mythologien nach dieser Seite hin zu identificiren und, da hier sogar die Anwendung auf eine dazwischen getretene historische Thatsache wegfallen würde, jene Typen für die Form in ganz gleicher Weise der griechischen, wie der morgenländischen religiösen Ideenwelt auszusprechen. Auch hier aber zeigt eine gründlichere Be-

trachtung, daß jene Symbole bei ihrer Verarbeitung in die griechische Mythologie etwas ganz Anderes, sowohl der Gestalt, als auch der Bedeutung nach geworden sind, als sie ursprünglich waren, daß also der hellenische Geist nicht unmittelbar sie als eine gegebene und fertig bereitliegende Form zum Ausdruck seiner Idee herübergenommen, sondern sie als ein Material benutzt hat, dem er mit neuen und eigenthümlichen Ideen auch eine neue und höhere Form einprägte.

In Bezug auf diesen allgemeinen Satz also über das Verhältniß einer mechanisch von Außen aufgenommenen, zu einer durch Verarbeitung dieses Aufgenommenen neu entstandener Form, muß Ref. Uebereinstimmung zwischen ihm und Hrn. D. Baur voraussetzen, wenn anders in den vorhin angeführten Worten des Letztern ein klarer Sinn enthalten sein soll. Der Streit zwischen Beiden betrifft zunächst nur die Angemessenheit des Strauß'schen Verfahrens beim Nachweisen und Erklären der angeblich N. T. Mythen zu diesem vorausgesetzten Grundsatze über die Natur der Mythenbildung. Und hier nun bekennen wir, daß uns schon die Worte des Hrn. Baur ein indirectes Bekenntniß der Unangemessenheit zu enthalten scheinen, wie solches kaum möglich gewesen wäre, wenn er sich jenen Grundsatz, den er in abstracto nicht wird in Abrede stellen wollen, auch in Bezug auf den concreten Fall zu deutlichem Bewußtsein gebracht hätte. Hr. Baur nennt als die „Idee", die sich, der mythischen Ansicht zufolge, in den Mythen des N. T. „ihre Form selbst geschaffen haben soll" die Idee der Verherrlichung der Person Jesu. Kaum glauben wir, daß es bei nochmaliger aufmerksamer Prüfung dem scharfsinnigen Forscher selbst sich verbergen wird, wie misbräuchlich er hier das Wort „Idee" angewandt hat; wie wenig eine „Idee" in diesem Sinne sich dazu eignet, ein „inneres organisches Princip" der Mythenbildung abzugeben. Mag man immerhin die Triebfedern, welche das Streben nach Verherrlichung dieser bestimmten historischen Persönlichkeit herbeiführten, so rein und so mächtig als nur irgend möglich denken, — wiewohl eben

die Macht und die Reinheit dieser Triebfedern nach der Strauß'schen Kritik nur als eine bittweise anzunehmende Voraussetzung gelten kann, indem ja die „Größe und Herrlichkeit der Persönlichkeit Jesu" durch diese Kritik aus der Unmittelbarkeit, mit welcher wir sie sonst in dem Bilde, welches uns die evangelische Ueberlieferung von ihr giebt, zu schauen und schauend in uns selbst zu erleben meinten, in das Jenseits einer bloßen „Voraussetzung" entrückt ist; — insofern das Verherrlichungsstreben dieser bestimmten Person, dieser bestimmten geschichtlichen Erscheinung gilt und in ihr seinen Zweck und sein Endziel hat, so ist es ein von jedem im strengen Wortsinne ideal zu nennenden Streben in der Wurzel verschiedenes, ja ihr direct entgegengesetztes. Das ideale Streben nämlich geht anerkannter Weise darauf aus, das Einzelne und Historische dem Ueberzeitlichen und Ewigen zu opfern, oder als Ausdruck und Erscheinung eines Ewigen darzustellen; hier aber wäre gerade umgekehrt der symbolische und typische Apparat, den ein früheres Zeitalter zum Ausdruck einer Idee gestempelt hatte, aus der idealen Sphäre in die reale, aus dem Himmel auf die Erde herabgezogen worden. Daß dies, „so tief und allgemein auch die Idee der Größe und Herrlichkeit des Messias in dem Bewußtsein der Zeit wurzelte", in Bezug auf die Einzelnen unbewußt und unwillkührlich geschehen sei, worauf Hr. Baur noch besondern Werth zu legen scheint: dadurch wird offenbar im Wesen der Sache Nichts geändert. Denn der Gegensatz, auf den es ankommt, ist nicht dieser, ob jene Idee allen Einzelnen zum klaren Bewußtsein erhoben war oder nicht, sondern: ob diese Idee, die wir, für sich betrachtet, allerdings mit mehrerem Rechte so nennen mögen, als was zuvor „Idee" genannt war, die Verherrlichung der Person Jesu, — sich erst durch Uebertragung auf die Persönlichkeit Jesu von Nazareth zu ihrer mythischen Form gestaltet, oder ob in den messianischen Typen das A. T. bereits solche Form für sie gegeben war, und durch jene Uebertragung nur äußerlich modificirt ward. Nur in dem erstern Falle, sieht man wohl, wird man von der

Idee, aus welcher die Gestaltung des N. T. Mythenkreises hervorging, sagen können, daß sie darin als **organisches** Princip wirkte, während im letzteren ihre organische, schöpferisch gestaltende Thätigkeit bereits aufgehört hatte, und an die Stelle derselben eine nicht die innere, wesentliche Form, sondern nur die zeitlichen und räumlichen Verhältnisse, die äußerliche Erscheinung umgestaltende Thätigkeit, also eine mechanische, getreten war.

Daß das Moment der Bewußtlosigkeit in der Mythenbildung von Strauß selbst *) und von seinen Anhängern oder Vertheidigern so sehr urgirt wird, dies hat seinen Grund in dem Einwurfe, der vielfach gegen seine Behandlung der angeblichen Mythen des N. T. erhoben worden ist, daß nach derselben der Mythus sich kaum mehr von willkührlicher Erfindung unterscheiden lasse, ja daß solche Behandlung, consequent durchgeführt, nothwendig zu dem unumwundenen Geständnisse fortgehen müsse, daß Jesus und seine Apostel grobe Schwärmer und die letzten zugleich Betrüger gewesen **). Wir stellen nicht in Abrede, daß solche Einwendungen häufig sich von einer Seite herschreiben, wo sie als veranlaßt durch Unkenntniß der Natur des Mythus schon nach ihrer allgemeinsten Grundlage betrachtet werden mögen. Indeß kommen sie nicht selten auch bei einsichtigern Beurtheilern vor, und hier dürfte es wohl der Mühe werth sein, zu untersuchen, inwiefern sie nicht vielleicht mit dem von uns gerügten Mangel der Strauß'schen Auffassung zusammenhängen, oder darin ihren Grund haben. Auffallen muß jedenfalls, wie Strauß die Kategorie seiner „mythischen Ansicht" in thesi weiter erstreckt, als er die Voraussetzung einer bewußtlosen, auf rein idealem Grund beruhenden Mythenerzeugung im Einzelnen durchzuführen vermag. So z. B. begreift er im Allgemeinen unter jener Kategorie die Erzäh-

*) Vergl. z. B. Leben Jesu, 3te Aufl. I, S 100. ff.

) Letzteres bei **Tholuck, Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. u. s. w. S. 47.

lungen des vierten Evangeliums nicht minder, wie die der drei ersten, während die Kritik des Besondern, was jenes betrifft, in vielen Hauptpuncten Absichtlichkeiten nachzuweisen sucht, durch welche die Darstellung des Evangelisten geleitet worden sein solle. So wenig hierdurch an sich schon die Unanwendbarkeit des Begriffs, der sich durch jene Darstellung selbst als unangemessen für einige Theile der evangelischen Ueberlieferung beurkundet, auch auf die andern Theile erwiesen wird: so kann doch das angegebene Misverhältniß der Ausführung jener Theile zu dem aufgestellten Grundprincipe nicht umhin, den Argwohn zu erwecken, daß bei Aufstellung dieses Princips ein wenig tumultuarisch verfahren worden ist. So viel wird keinem aufmerksamen Betrachter des Strauß'schen Werkes entgehen, daß der Begriff des Mythischen in dasselbe nur als ein dienender oder suppletorischer eintritt, als eine letzte Zuflucht für die historische Kritik, um die Entstehung von Thatsachen der Ueberlieferung zu erklären, für welche sich sonst keine haltbare Erklärung finden lassen will. Dies ist es, was Ref. mit seiner Bezeichnung der Strauß'schen „mythischen Ansicht" als einer negativen, meinte. Die „mythische Ansicht" hat, wie sie bei diesem Kritiker auftritt, zunächst nur die Bedeutung einer zum Behufe der negativen Kritik, die an dem Inhalte der evangelischen Ueberlieferung geübt werden soll, herzugebrachten Hypothese, nicht einer positiven und inhaltsvollen historisch-idealen Anschauung. Darum ist auch der Beweis, der für ihre Richtigkeit im Einzelnen gegeben wird, überall zunächst der apagogische; nach dem alle andere Erklärungen des Factums, die sich etwa als möglich darbieten, widerlegt oder abgewiesen sind, ergiebt sich die Nothwendigkeit, die mythische als die allein übrig bleibende zu ergreifen. Man gehe jeden beliebigen Abschnitt der Strauß'schen Kritik durch, und man wird dieses Verfahren allenthalben wiederholt finden; eben so wird man finden, daß, wenn hierauf zu dem Versuche fortgegangen wird, die mythische Ansicht des besondern Factums nach jenen negativen Prämissen auch positiv zu begründen, solcher Versuch, so-

fern er nicht, wie in den vorhin angedeuteten Fällen, unwillkührlich in die Aufzeiung einer Absichtlichkeit der Erfindung des angeblich Mythischen umschlägt, dabei stehen bleibt, die alttestamentlichen oder sonstigen in den Ideenkreis der ältesten Christengemeinde etwa fallen könnenden Typen nachzuweisen, nach denen die angeblich mythische Erzählung gebildet sein soll. Hier nun ist es, wo Ref. gerade den für den Charakter des Strauß'schen Werkes günstigsten Gesichtspunct zu fassen und hervorzuheben meinte, wenn er voraussetzte, daß solche Nachweisung nicht als wirkliche, vollständige Erklärung des angeblichen Mythus anzusehen sei, sondern nur für eine, zum Behuf der historischen Kritik, nicht der positiven Geschichtsdarstellung oder Mythologie gegebene Andeutung über die wahrscheinliche Entstehung jener Mythen*). D. Baur dagegen hat, wie wir sehen, für die Strauß'schen Ausführungen eine positive Geltung in Anspruch genommen, und uns dadurch in die Nothwendigkeit versetzt, ausdrücklich die Berechtigung derselben zu solcher Geltung in Frage zu stellen.

Soll nun dieser Frage eine gründliche Beantwortung zu Theil werden, so ist dabei die doppelte Wendung nicht zu übersehen, welche der Frage als solcher gegeben werden kann, oder welche vielmehr an und für sich selbst schon in der Frage liegt. Auch in dem Falle nämlich, daß die Erklärung, welche Strauß auf die angegebene Weise von den sogenannten Mythen der ev. Gesch. giebt, für die einzig mögliche und die vollständig

---

*) So versteht den Verf. des „Lebens Jesu" auch Hr. Georgii, welcher (Hall. Jahrbb. Juli 1839 S. 1375) ausdrücklich erklärt, „der Begriff des Mythus sei bei Strauß derselbe, wie bei Ref." und eben deshalb Ref. der „Ungerechtigkeit" gegen Strauß beschuldigt. Derselbe Rec. erklärt S. 1378 den Strauß gemachten Vorwurf einer mechanischen Uebertragung der A. T. Mythen aus dem Grunde für ungerecht, weil „die Weissagung nicht als solche, d. h. als auf die Zukunft gehende, auf Jesum angewandt werden konnte."

genügende anerkannt werden müßte, — auch in diesem Falle ließe sich gar wohl noch ein weiterer Fall denken, bei dessen Eintreten solcher Erklärung das Prädicat einer positiven Mythenerklärung dennoch zu verweigern wäre, nämlich wenn sich finden sollte, daß jene vermeintlichen Mythen nicht wirkliche Mythen wären, und der Begriff des Mythus von jenem Kritiker irrigerweise auf sie übertragen würde. Wären die alttestamentlichen Vorbilder in der christlichen Urzeit wirklich auf so unmittelbare und mechanische Weise, wie es in der Strauß'schen Darstellung also erscheint, auf die Person Jesu und die Begebenheiten seines Lebens übertragen worden, so würde dann der Darstellung nach dieser Seite hin ihre Vollgültigkeit und auch ihre Zureichendheit nicht abzusprechen sein; allein es fragte sich, ob das aus solcher Uebertragung Entstandene noch als ein eigentlicher Mythus gelten dürfe. Man könnte sich dann geneigt finden, diesem abgeleiteten Resultat das Prädicat des Mythischen abzusprechen und dasselbe vielmehr dem Vorbilde, dem Typus selbst, der auf solche Weise übertragen wird, vorzubehalten. So z. B. wäre in der Erzählung von dem Besuche der Magier zwar die Weissagung des Bileam 4 Mos. 24, 17. von dem „Stern aus Jacob", und eben so die Schilderung Jes. 60. von der Huldigung fremder Völker und Herrscher, die nach Jerusalem wallfahren, um dort anzubeten, als wahrhafter Mythus anzuerkennen; von jener Erzählung selbst dagegen wäre einzugestehen, daß sie nur, so zu sagen, eine chronologische Transplantation jener Bilder auf den Boden der evangelischen Kindheitsgeschichte enthält, daß aber die organischen Kräfte der Mythenerzeugung, die bei der Entstehung jener mythischen Vorbilder voraus zu setzen sind, nicht auch bei dieser evangelischen Sage in Thätigkeit waren. In diesem Falle würde, wie man sieht, der Kritiker nicht wegen der Erklärung, welche er von dieser Sage giebt, zu tadeln, oder Etwas dabei zu vermissen sein, sondern nur etwa der Umstand wäre zu rügen, daß er die Sage dennoch für einen eigentlichen Mythus ausgeben will. Nothwendigerweise also muß, wenn die Frage über die Beschaf-

fenheit des evangelischen Mythenkreises und des Verhältnisses der Strauß'schen Bearbeitung zu ihr eine gründliche Erledigung finden soll, dieses Doppelte untersucht werden: erstens das Allgemeinere, ob eine secundäre Sagenbildung der Art, welche, auf der Voraussetzung einer schon vorhandenen mythischen Bilderwelt beruhend, diese Bilder, ohne ihre wesentliche Gestalt und Bedeutung zu verändern, nur äußerlich und chronologisch auf eine historische Gestalt der späteren Zeit überträgt, — ob eine solche noch als wirkliche Mythendichtung gelten kann; und sodann das Besondere, ob der evangelische Mythenkreis in der That nur eine solche secundäre Sagenbildung ist, und jede der Strauß'schen Darstellung fremde Ursprünglichkeit ihm ein für allemal abgesprochen werden muß.

Was nun den erstern Punct anlangt, den wir hier zunächst ins Auge zu fassen gedenken, so sehen wir nicht nur Strauß und seinen Anwalt, Hrn. D. Baur, allenthalben stillschweigend von der Voraussetzung des wirklich mythischen Charakters der evangelischen Sagen ausgehen, sondern der Erstere versucht in den spätern Ausgaben seines Lebens Jesu, was er in der ersten unterlassen hatte, auch ausdrücklich eine Begriffsbestimmung des Mythus, welche die angeblichen Mythen der ev. Gesch. unter gleiche Kategorie mit andern Mythen zu bringen die Absicht hat. Er beruft sich zu diesem Behufe auf ein Werk, welches neuerdings viel Autorität in Bezug auf mythologische Begriffsbestimmungen gewonnen hat, und mehrfach auch von den Gegnern der „mythischen Ansicht" bei den Discussionen über diesen Gegenstand angeführt zu werden pflegt, nämlich auf die „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie" von K. O. Müller. Wir halten es der Mühe werth, auch unsrerseits noch einmal das Beispiel abzuschreiben, welches Strauß (L. J. 3te Aufl. S. 102) als entscheidend für den Begriff der Mythenbildung und als typisch für das Verfahren der Mythendeutung aus jenem Werke aushebt. „Bei Apollinischen Festen war Kitharspiel gewöhnlich, und es war dem frommen Gemüthe nothwendig, den Gott selbst als Urheber und

Erfinder desselben anzusehen. In Phrygien dagegen war Flötenmusik einheimisch, die auf dieselbe Weise auf einen einheimischen Dämon Marsyas zurückbezogen wurde. Die alten Hellenen fühlten, daß diese jener im innern Charakter entgegengesetzt war: Apollon mußte den dumpfen oder pfeifenden Flötenlaut verabscheuen, und den Marsyas dazu. Nicht genug: er mußte, damit der kitharspielende Grieche auch des Gottes Erfindung als das vortrefflichste Instrument ansehen konnte, den Marsyas überwinden. Aber warum mußte der unglückliche Phrygier auch gerade geschunden werden? Die Sache ist einfach die. In der Felsengrotte an der Burg von Kelänä in Phrygien, aus welcher ein Fluß Marsyas oder Katarrhaktes hervorbricht, hing ein Schlauch, der Schlauch des Marsyas bei den Phrygiern genannt, sofern Marsyas, wie der griechische Silenos, ein Dämon der saftstrotzenden Natur war. Wenn nun ein Hellene oder ein hellenisch gebildeter Phrygier den Schlauch sah, so mußte ihm klar werden, wie Marsyas geendet; hier hing ja noch seine abgezogene, schlauchähnliche Haut; Apollon hat ihn schinden lassen. In allem diesem ist keine willkührliche Dichtung; es konnten Viele darauf kommen, und wenn es Einer zuerst aussprach, so wußte er, daß die Andern, von denselben Vorstellungen genährt, keinen Augenblick an der Richtigkeit der Sache zweifeln würden." — Obgleich dieses Beispiel, wie die Schlußworte zeigen, sowohl von Müller, als von Strauß zunächst, in der Absicht angeführt wird, um daran das Moment der Absichtlosigkeit oder des Unbewußtseins in der Entstehung der Mythen klar zu machen, so ist es doch für das Verfahren beider Forscher auf mythischem Gebiet, und für die Rechenschaft, welche sie sich über dieses Verfahren zu geben suchen, durchaus charakteristisch. Wir dürfen nämlich nicht etwa einen Zufall darin erblicken, wenn Strauß unter den verschiedenen Werken, auf die er sich in Betreff der allgemeinen mythologischen Begriffsbestimmungen hätte beziehen können, sich gerade das Müller'sche herausgesucht hat; es besteht vielmehr zwischen diesem Werke und dem seinigen eine unverkennbare Analogie

sowohl der Grundansicht, als des Verfahrens im Einzelnen. Nach den Müller'schen Prämissen würde den Strauß'schen Mythendeutungen — obgleich wir gehört zu haben glauben, daß Hr. Müller selbst die letztern keineswegs gut heißen will — soviel wenigstens das allgemeine Princip betrifft, ihr wissenschaftliches Recht und der Anspruch auf ein erschöpfendes Verfahren gewiß nicht abzusprechen sein: eine Polemik daher, welche gegen die Strauß'sche Ansicht gerichtet ist, muß nothwendig die Müller'sche zugleich mit treffen *).

Um nun solche Polemik, — die wir uns zur Begründung unserer eigenen Ansicht keineswegs ersparen können, — sogleich an das angeführte Beispiel zu knüpfen: so braucht unsere Absicht zwar nicht dahin zu gehen, die Unrichtigkeit der hier versuchten Deutung des Mythus von Marsyas nachzuweisen. Wir halten diese Deutung, so scharfsinnig und gelehrt sie sein mag, nicht für richtig, — aus dem Grunde nicht, weil die Stelle, welche jener Mythus in der Mythologie und der Kunst der Griechen einnimmt, und seine Analogie zu andern Sagen verwandten Inhalts, (man denke an die mythischen Erzählungen von Thamyris, den Pieriden, der Arachne) auf einen tieferen symbolischen Gehalt hinzuweisen scheint; — allein sie könnte immerhin richtig sein, und wir würden uns dennoch das Hinweisen auf sie, als auf einen Typus ächter Mythenerklärungen

*) Ref. hält es nicht für überflüssig, besonders um Derer willen, die, wie Hr. Baur, in seiner gegenwärtigen Polemik gegen Strauß eine Absichtlichkeit suchen wollen, daran zu erinnern, daß er bereits im J. 1827 die mythologischen Ansichten K. O. Müllers in ganz ähnlichem Sinne, wie gegenwärtig die Strauß'schen, bekämpft hat (in s. Einleitung in die griech. Mythologie, Leipz. 1828. S. 21. 52. 59.); wiewohl er den jugendlichen Ungestüm, mit welchem er damals gegen den in vielfacher Beziehung ausgezeichneten und verdienstvollen Forscher aufgetreten ist, nicht mehr gut heißen mag — Eine in den Hauptpuncten ungemein treffende Charakteristik Müller's als Mythologen hat übrigens P. F. Stuhr gegeben, in den Hall. Jahrbb. Dec. 1838.

verbitten dürfen. Wäre sie richtig, so würden wir die in ihr behandelte Sage zunächst als ein Erzeugniß secundärer Sagenbildung ganz ähnlicher Art zu betrachten haben, wie bei Strauß die evangelischen Mythen sammt und sonders dazu werden. Offenbar nämlich wird in ihr der eigentlich mythische Gehalt dem unmittelbaren Objecte der Erklärung bereits vorausgesetzt: diesen Gehalt bilden die Göttergestalten des Apollon und des Marsyas, des hellenischen und des phrygischen Nationalgottes, in ihrer Isolirtheit und Beziehungslosigkeit zu einander. Wie diese Gestalten in der Phantasie beider Völker sich gebildet haben, bleibt unerklärt, eben so, wie auch die Nothwendigkeit, daß der Cultus des einen Gottes in dem Kitharspiel, der des andern in dem Flötenspiel den seinem Geist gemäßen Ausdruck fand, und also mit einer Art von innerer Nothwendigkeit die Kithara als das Attribut des einen, die Flöte als das Attribut des andern Gottes betrachtet werden mußte, höchstens eine vorausgesetzte, aber keineswegs eine wirklich erklärte, d. h. zur lebendigen Anschauung erhobene Thatsache ist. Eine Erklärung kann es höchstens heißen, wenn die Sage vom Siege des Apoll über Marsyas auf die Nothwendigkeit einer Verherrlichung des griechischen Nationalgottes und seines Cultus im Gegensatze des nachbarlichen barbarischen zurückgeführt wird; wiewohl auch dies im Grunde eine bittweise angenommene, durch keine ausdrücklichen, zu diesem Behuf beigebrachten Thatsachen unterstützte Voraussetzung bleibt. Als eigentliches Object der wissenschaftlichen, d. h. der historischen Erklärung, — denn eine historische Wissenschaft soll nach Müller und wohl auch nach Strauß die Mythologie wesentlich sein, — bleibt demnach nur die Qualität der Strafe übrig, welche die Sage an dem Marsyas vollzogen werden läßt. Für diese wird allerdings aus anderweiten, historisch oder antiquarisch ausgemittelten Umständen eine Möglichkeit beigebracht, wie sich dieser Zug der Sage, die übrigen als bereits vorhanden vorausgesetzt, geschichtlich etwa gebildet haben könne. Mehr indeß, als eine Möglichkeit, — eine Hypothese über die Entstehung,

nicht des Mythus in seiner Totalität, sondern eines einzelnen seiner Züge, — haben wir, wie Jeder, der da weiß, was zu einem vollgültigen historischen Beweise gehört, auch hierfür nicht gewonnen, eine Möglichkeit, der sich vielleicht manche andere Möglichkeiten, beruhend auf andern, ähnlichen Combinationen, als gleich berechtigt entgegenstellen lassen werden, — endlich, worauf wir unsrerseits besondern Nachdruck zu legen uns veranlaßt finden, eine völlig gleichgültige, höchstens durch den Scharfsinn der Combination, durch das unvorhergesehene Zusammenbringen entlegener Umstände und Particularitäten auf einen Augenblick überraschender Möglichkeit, die aber unsern nach lebendiger Erkenntniß, nach Anschauung durstenden Geist an allem tieferen oder gediegneren Gehalte völlig leer ausgehen läßt. Daß bei einer solchen Behandlung der Mythen „das im Mittelpunkt lebende religiöse Gefühl nur allzusehr unsern Blicken entfliehe," hat der berühmte Forscher, den wir hier bekämpfen, an einem andern Orte (Geschichten hellenischer Stämme und Städte, II, 1, S. 199) selbst eingestanden; — man sieht aber nicht recht ein, wie, wenn dieser Mittelpunkt, dieses Allerheiligste ein für allemal unzugänglich bleiben soll, dann die mythologische Forschung dem Vorwurfe, nur ein müssiges Spiel des Scharfsinnes, unwürdig des ernsten Namens der Wissenschaft, zu sein, wird entgehen können.

Mit dem zuletzt angeführten Ausspruche Müller's scheint eine andere Behauptung desselben Schriftstellers (Prolegomena rc. S. 267) in directem Widerspruch zu sein: nämlich daß „der Sinn eines Mythus sich von selbst zu ergeben pflege, sobald man nur die Umstände kenne, unter denen der Mythus entstanden sey." Dennoch fließen beide Aussprüche aus der nämlichen Quelle; sie haben dieselbe Grundansicht der Mythologie zu ihrem Motiv, und bezeichnen an sich selbst den innern Widerspruch, an welchem dieselbe Ansicht von Haus aus krankt, welcher, wenn sie sich zu einer vollständigen Theorie abrunden will, gerade auf ihrer höchsten Spitze nothwendig, wiewohl unbewußt, zu Tage kommt. Das Charakteristische nämlich dieser

Ansicht besteht, wie aus dem so eben von uns beleuchteten Beispiele deutlich hervorgeht, nach ihrer praktischen Seite darin, daß sie die Erklärung oder Deutung der Mythen zu einem rein äußerlichen Geschäfte macht, beruhend in dem Aufzeigen der zufälligen historischen Umstände und Thatsächlichkeiten, an welche sich der Mythus in seiner Ausführung geknüpft hat, und durch welche die einzelnen Züge des Mythus bestimmt und veranlaßt sind. Nach der theoretischen Seite muß solchem Verfahren einer angeblichen Wissenschaft der Mythologie nothwendig die Voraussetzung entsprechen, daß der Mythus sich wirklich auf so äußerliche Weise gebildet habe. Der Mythus ist nach dieser Ansicht nicht mehr, wie er es nach der sonst geltenden war, Werk einer dichtenden, einer poetischen Thätigkeit; nicht blos in so fern nicht, als das Bewußtsein, die Absicht künstlerischen Producirens, welche bei einem Werke eigentlicher Dichtkunst nicht wohl fehlen kann, bei ihm als nicht vorhanden gedacht werden soll, sondern mehr noch, in so fern die Idee, welche bei dem Mythus, wie bei einem Kunstwerke, als Grundlage oder als letzter Kern vorausgesetzt wird, hier nicht, wie in der eigentlichen Poesie allenthalben, zugleich das erzeugende und beseelende Princip auch der einzelnen Theile und Züge ausmacht. Oder wollte man es Dichtung nennen, wollte man es irgendwie dem Wesen, dem im Einzelnen wie im Ganzen, durch und durch idealen Charakter eigentlichen Poesie entsprechend finden, wenn die Sage von der Schmach, welche Apoll dem Marsyas angethan, mit dem treuherzigen Glauben an die factische Wahrheit dieser Thatsache auf Veranlassung des Schlauches in der phrygischen Höhle erfunden worden ist? Gewiß, diese Frage wird von Jedem, der nur einige Einsicht in das Wesen der Dichtkunst hat, nur verneinend beantwortet werden. Wir können deshalb nur eine Inconsequenz darin finden, wenn auch von Anhängern dieses mythologischen Systems noch immer von einer Mythendichtung, von einer, wiewohl unbewußten und rein objectiven Poesie des Mythus gesprochen wird, und müssen es dagegen als die reinste Folgerichtigkeit anerkennen, wenn

neuerlich Hr. Georgii, den Strauß'schen Standpunkt im Hintergrunde, alle und jede Verwandtschaft oder Wesensgleichheit des Mythischen mit dem Aesthetischen in Abrede gestellt hat. *) — Wird aber solchergestalt die in dem Mythus demungeachtet vorausgesetzte Idee von dem organischen Bande losgelöst, welches in eigentlicher Poesie sie an den Körper oder die äußerliche Erscheinung knüpft, dergestalt knüpft, daß alle Theile dieses Körpers gleichmäßig von ihr durchdrungen sind: so hört hiermit der Mythus auf, die Offenbarung dieser Idee zu sein, und die Möglichkeit wird uns entzogen, aus dem Mythus auf immanente, anschauliche Weise die Idee, welche dem Mythus zum Grunde liegt, zu entnehmen oder kennen zu lernen. Es bleibt dann nur die Alternative, entweder daß die Idee, d. h. der religiöse Gehalt des Mythus, das „im Mittelpunkt lebende religiöse Gefühl", ein für allemal unerkennbar oder unsern Blicken entzogen sei, oder daß es ein ohnehin schon Bekanntes sei, was durch den Mythus nur etwa in das Gedächtniß, in die Erinnerung zurückgerufen, keineswegs aber, als wäre es ein Neues, außer dem Mythus nicht Vorhandenes, durch ihn offenbart und zur Anschauung gebracht wird. Von den rein historischen Forschern, welche zu ihren antiquarischen Untersuchungen keine wissenschaftlich durchgebildete Ueberzeugung von dem wesentlichen Inhalte der Religion überhaupt, und der heidnischen insbesondere mitbringen, kann es nicht befremden, wenn sie zwischen beiden Gliedern dieser Alternative unstätt umher schwanken. Wer dagegen, wie Strauß, sich bereits vor der historischen Untersuchung auf den Standpunkt des „Begriffs" oder der „Idee" gestellt hat, und von diesem Standpunkte das „absolute Wissen" über alle religiöse Gegenständlichkeit zu der Untersuchung mitbringt: der wird natürlich von vorn herein für das zweite jener Glieder entschieden sein. Seine Tendenz wird allenthalben, gleichviel ob bewußt oder unbewußt, dahin gehen, theils durch die Art und Weise der Behandlung des wirklich Mythi-

*) Hallische Jahrbücher S. 145. (a. a. O.)

schen, theils vielleicht auch hin und wieder durch Mythisirung des Geschichtlichen, jede Möglichkeit der Annahme noch eines andern Gehaltes, als des in dem „absoluten Begriffe" zum voraus gegebenen, aus der Geschichte sowohl, als aus dem Mythus zu entfernen.

Was freilich die Strauß'sche Behandlung der angeblichen Mythen des N. T. im Besondern und Einzelnen betrifft, so fällt die Identität derselben dem Princip nach mit der hier bezeichneten keineswegs überall sogleich ins Auge, und es kann, wenn man nicht tiefer auf den Grund blickt, sogar befremdlich erscheinen, wie Strauß gerade auf jenes von Müller entlehnte Beispiel, als auf einen Typus ächter Mythendeutung, sich hat beziehen können. Zwischen diesem Beispiele (was aber von ihm gilt, würde auch von jedem andern gleich charakteristischen gelten, welches er statt dessen aus den Müllerschen Prolegomenen oder aus einem andern in gleichem Sinne abgefaßten mythologischen Werke hätte entnehmen können) und seinen eigenen Deutungen tritt nämlich in so fern ein umgekehrtes Verhältniß ein, als dort die Qualität, die specifische Beschaffenheit des besondern mythischen Zuges es ist, was auf dem Wege der Historie, aus einem durch combinatorische Forschung von anderwärts herbeigezogenen äußerlichen Faktum erklärt wird, während hier alles Qualitative auf einen als schon vorhanden vorausgesetzten Mythus zurückgeschoben, und dagegen das Factum der Uebertragung des mythischen Materials in einen bestimmten geschichtlichen Zusammenhang, also das Daß der Einflechtung eines Mythischen in diesen Zusammenhang, als das Object der historischen Erklärung betrachtet wird. Allein dieser Unterschied des beiderseitigen Verfahrens beruht offenbar nicht auf einer Verschiedenheit der Principien, von welcher die beiderseitige Forschung ausgeht, sondern auf der, durch die geschichtliche Stellung der beiden Mythenkreise, des hellenischen und des angeblich evangelischen und ihrer wissenschaftlichen Behandlung bedingten Verschiedenheit der Aufgabe, welche beiden Forschern vorlag. Die Strauß'sche Aufgabe war, in der evangelischen Geschichte den Mythus, die Müllersche (welche sich in unver-

kennbarem Gegensatze gegen das mythologische System Creuzer's gebildet hat), in dem griechischen Mythus die Historie, d. h. die historischen Thatsachen und Umstände nachzuweisen, welche nach diesem Forscher zu geschichtlicher Zeit in Griechenland selbst, nicht in einer vorgeschichtlichen Zeit und unter morgenländischen Völkern, dem Mythus seine Gestalt gegeben haben sollen. Darum verhält sich der Letztere sogar ausdrücklich polemisch gegen jene Voraussetzung, welche wir vorhin als eine auf diesem Gebiete der Strauß'schen analoge anführten: er bekämpft die Annahme einer Uebertragung der morgenländischen Symbolik und mythischen Bilderwelt; aber er bekämpft sie in ganz entsprechendem Sinn, in welchem Strauß seinerseits die Uebertragung der alttestamentlichen Typik auf die neutestamentliche Sage zu erweisen sucht. Dort nämlich war die Identität der griechischen mit der morgenländischen Mythologie in einem Sinne geltend gemacht worden, welche der Grundvoraussetzung dieser mythologischen Richtung widerspricht; es war die Mythologie als ein System betrachtet worden, dessen einzelne Theile, als durch und durch symbolischer, ja allegorischer Natur, nicht zufällig, oder auf äußerliche historische Veranlassungen, sondern mit der Nothwendigkeit einer künstlerischen, vielleicht sogar einer wissenschaftlichen Production, sich zu einem Ganzen zusammengefügt haben. Strauß, indem er sich zum Behufe der Feststellung des allgemeinen Begriffs der Mythenbildung nicht auf Creuzers oder eines andern jener „Symboliker", in deren Reihe wir, mit einem seiner früheren, der Mythologie der alten Völker eigens gewidmeten Werke, auch seinen gegenwärtigen Vorkämpfer, Dr. Baur, erblicken, sondern auf Müller's Autorität bezieht, scheint damit andeuten zu wollen, daß er für diejenigen Gebiete der Mythologie, in denen eine ursprüngliche, und nicht blos jene untergeordnete und secundäre Mythenbildung, wie nach ihm in dem neutestamentlichen Kreise, vorauszusetzen ist, ausdrücklich das Müllersche Verfahren gut zu heißen geneigt, und dasselbe vorkommenden Falls in Anwendung zu bringen gesonnen ist.

Wir haben dieses ausführlichere kritische Eingehen in den begrifflichen Zusammenhang der Strauß'schen und der Müller'schen Ansichten nicht gescheut, um desto klarer die große Alternative an den Tag zu bringen, die zwar zu allen Zeiten die mythologische Forschung beschäftigt hat, die aber auf dem Standpuncte, auf welchem sich diese Forschung im Allgemeinen gegenwärtig gestellt findet, weit entfernt, überwunden zu sein, in neuer Gestalt und vielleicht nun erst in dem ganzen Umfange und in der ganzen Tiefe ihrer Bedeutung hervortritt. Es ist ihrer allgemeinen Grundlage nach immer noch dieselbe Alternative, die ehemals zwischen Voß und Heyne, dann zwischen Voß und Creuzer verhandelt ward: nämlich ob den mythischen Dichtungen ein geistiger Gehalt, ein Sinn und eine Bedeutung auch im Einzelnen zuzugestehen, oder ihnen abzusprechen sei. Daß damals diese Frage von untergeordneten Standpuncten aus besprochen ward, daß, wie sich die Partheien damals zu einander stellten, mehr oder weniger beide Unrecht hatten: darüber können wir jetzt wohl Uebereinstimmung wenigstens unter allen Denen voraussetzen, welche gegenwärtig durch die Strauß'sche Kritik der evangelischen Geschichte sich veranlaßt gefunden haben, die Untersuchung über Begriff und Natur des Mythus von Neuem aufzunehmen. Nicht als ob nicht namentlich die Voß'sche Theorie noch immer zahlreiche Anhänger unter der großen Anzahl Derer hätte, welchen die unter dem Einfluß der neuern philosophischen Speculation verbreiteten höhern Ansichten über das Wesen der Poesie und Kunst, der Religion und der geschichtlichen Entwicklung fremd geblieben sind; aber Diese sind es überhaupt nicht, an welche sich unsere gegenwärtige Untersuchung zu wenden hat. Durch die Einsicht, daß die Bildung des Mythus allenthalben als ein unbewußter und nothwendiger Act der weltgeschichtlichen Religionsentwickelung zu fassen ist, hat sich die Wissenschaft unserer Zeit im Ganzen und Großen über jenen Gegensatz empor gehoben, und wenigstens die Vossische Ansicht mit ihrer Zurückführung des Mythus auf Dichterfabeln und auf Priesterbetrug ist als eine antiquirte

zu betrachten, während die Creuzer'sche vielleicht eher noch eine Seite darbietet, mit welcher sich auch der neueste Standpunct der Wissenschaft zu befreunden vermöchte. Als das Grundaxiom dieses Standpuncts nämlich gilt mit Recht die Absichtslosigkeit in der Entstehung der Mythen. Man ist darüber einig, in dem mythologischen Entwicklungsprocesse einen Act von Naturnothwendigkeit anzuerkennen, wodurch seine Gebilde über die Erzeugnisse der Willkühr Einzelner ein für allemal erhoben werden. Nun aber ist von den Meisten bisher übersehen worden, daß innerhalb dieses Standpunctes selbst jene Frage, jener Gegensatz, so zu sagen, zu einer höheren Potenz erhoben, wiederkehrt. Es tritt nämlich hier die neue Alternative ein, ob man jenes Zugeständniß einer, nicht blos über die Willkühr Einzelner, sondern auch über den Zufall der Verkettung historischer Particularitäten erhabenen Nothwendigkeit, jene Anerkennung eines unter der bunten Hülle des Mythus sich verbergenden tieferen Gehaltes nur auf das Allgemeine, auf die weltgeschichtlichen Hauptformationen der Mythenbildung im Ganzen und Großen beschränken, oder ob man sich dazu entschließen will, die Idee, die man als waltend in dem Allgemeinen, in dem großen Ganzen der Mythenkreise anerkannt hat, auch in das Besondere, in die einzelnen mythischen Gestalten und Gebilde einzuführen. Wählt man das Erstere, so wird, wie wir nicht umständlich zu zeigen brauchen, ein dem Voß'schen ziemlich analoges Verfahren das Resultat davon sein. Es wird sich solches Verfahren zwar von dem Voß'schen nicht bloß durch die vorausgesetzte allgemeine Anerkenntniß des idealen Hintergrundes und der welthistorischen Nothwendigkeit der Mythenbildung, sondern auch dadurch unterscheiden, daß es die Entstehung der besondern mythischen Gebilde, um auch hier die Unwillkührlichkeit möglichst festzuhalten, minder aus willkührlicher Dichtung, als aus der Combination historischer Aeußerlichkeiten zu erklären sucht, wiewohl der Uebergang und das Umschlagen dieser Erklärungsweise in jene erstere, wie wir an Strauß Beispiele sehen, nicht überall verhütet werden kann.

Jedenfalls aber bleiben bei diesem Verfahren die einzelnen mythischen Gebilde, trotz der höheren Ansicht des Ganzen, eben so gehalt- und bedeutungslose, und ihr Zusammenhang mit diesem Ganzen ein eben so wenig organischer, wie bei dem Voß'schen.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir voraussetzen, daß Viele Derer, welche sich in concreto mit mythologischen Ausführungen der Art recht gern begnügen, wie die Müller'schen und die Strauß'schen, beide auf ihre Weise, sind, vor dieser abstracten Auseinandersetzung der Principien dieses mythologischen Standpuncts selbst zurückschrecken, und laut protestiren werden, daß es so nicht gemeint sei. Ist doch auch in den Koryphäen dieses Standpunctes eine aufrichtig gemeinte Achtung für den Mythus, ein Respect vor dem Idealen, welches dabei wenigstens im Hintergrunde bleibt, nicht zu verkennen. Sie unterscheiden sich dadurch auf das Unzweideutigste von der Voß'schen Schule und deren Nachzüglern (wohin wir auch den in Bezug auf Kritik und umfassende Gelehrsamkeit so verdienstvollen Lobeck rechnen zu müssen bedauern), so wie, was das Gebiet der neutestamentlichen Geschichte betrifft, wohin man den Begriff des Mythus erst neuerlich einzuführen gewagt hat, von den naturalistischen Wunderdeutern. Allein nur um so unerbittlicher ist demzufolge auf den Widerspruch aufmerksam zu machen, den sie begehen, wenn sie im Allgemeinen zwar die Voraussetzung der idealen Natur des Mythus zum Grunde legen, bei der Erklärung der einzelnen mythischen Erzählungen aber auf eine Weise zu Werke gehen, die mit der Idee nicht das Mindeste gemein hat, sondern auf den rohesten Mechanismus hinausläuft. Man zeige uns in dem ganzen Strauß'schen Werke auch nur Eine Erklärung eines der vermeintlichen Mythen, welche solchen Mythus als eine sinnige, geistvolle, poetische Erfindung (möge man uns immerhin diesen Gebrauch des Wortes „Erfindung" verstatten, wir selbst erkennen ihn als einen uneigentlichen) erscheinen ließe *); wir unsrerseits

*) Hr. D. Baur (a. a. O. S. 163) bringt gegen den Ref. unter

haben in den so erklärten Mythen Nichts, als nur den ins Unendliche wiederholten und variirten Schlußsatz eines trocknen Syllogismus zu erkennen vermocht, der zu seinem medius terminus die ein für allemal vorausgesetzte Messiaswürde Jesu von Nazareth, zu seinem terminus maior die alttestamentlichen und rabbinischen Prädicate des von den Propheten verkündigten Messias hat. Wenn in den entsprechenden Deutungen der hellenistischen Mythologen die gleiche Dürre und Geistlosigkeit der auf solchem Wege gewonnenen Resultate minder auffällt, so rührt dies daher, daß sie sich dort hinter den bunten Reichthum des historischen Materials und der zum Theil überaus scharfsinnigen Combinationen versteckt hat, während auf dem neutestamentlichen Gebiete die überall wiederkehrende Einförmigkeit jenes Verfahrens keineswegs ein gleich großes Aufgebot von Scharfsinn und Gelehrsamkeit in Anspruch nahm. Daß aber, um noch einmal auf das oben betrachtete Beispiel zurückzukommen, in der dort vorausgesetzten mythischen Metamorphose des in der phrygischen Grotte aufgehängten Schlauches in die vom Apoll dem Marsyas abgezogene Haut, der griechischen Mythologie ein ähnlich dürftiger und kahler Verstandesschluß untergeschoben wird, in welchem von Poesie, und vollends gar von

---

andern auch den Tadel vor, daß er die Leser seiner evang. Geschichte „nicht oft genug auf das Neue, Eigenthümliche, Bedeutungsvolle, Originelle seiner Ansichten aufmerksam machen könne"; und findet, daß sich das genannte Werk „durch solches Vorwalten der eigenen Subjectivität nicht zu seinem Vortheil von dem Strauß'schen unterscheide„. Hätte Hr. B. ohne zuvor gefaßtes Uebelwollen jenes Buch gelesen, so würde es ihm nicht entgangen sein, daß sich dergleichen Hinwendungen an den Leser, wie er sie im Sinne haben mag, nicht auf die Darstellung des Verfassers, sondern auf die Bedeutsamkeit des Inhalts, — sowohl des mythischen, als des geschichtlichen, — beziehen, welche der Strauß'schen Verflachung und Entgeistung gegenüber aufs Neue gelten zu machen und hervorzuheben zu den Hauptzwecken des Werkes gehörte.

religiösem Gefühl keine Spur zu entdecken ist, dies wird wohl kein besonnener Betrachter in Abrede stellen.

So wenig wir übrigens in dieser Richtung des mythologischen Forschens unser Genüge finden, oder sie für diejenige ansehen können, in welcher die Idee des Mythus zu ihrem Rechte kommt: so wenig ist es jedoch unsere Meinung, sie schlechthin verwerfen, oder den auf diesem Wege gewonnenen Ergebnissen alle und jede Wahrheit absprechen zu wollen. Vielmehr, wie sich uns immer auch weiterhin die Ansicht über den Gehalt und die Bedeutung des in seinem geistigen, organischen Zusammenhange aufgefaßten Mythus gestalten möge: daß in dem Processe seiner Bildung allerdings auch Momente der historischen Aeußerlichkeit in Betracht kommen, dies werden wir so gewiß nicht in Abrede stellen, so gewiß wir jenen Proceß eben für einen geschichtlichen, und die Mythologie nicht für eine willkührliche Erfindung Einzelner erkennen. Sie kommen in Betracht zunächst, wie in den Müller'schen Forschungen, als Anlaß zur Entstehung mancher besondern und einzelnen, qualitativen Züge des Mythus; und zwar, dafern der Mythus ein wahrhafter Mythus ist, nur als solcher Anlaß, während der eigentliche Grund jener Züge in einer davon unterschiedenen, geistig productiven Kraft, ihre Bedeutung aber in dem geistigen Gehalte, welchen diese Kraft in sie hineinlegte, zu suchen ist. In manchen Fällen jedoch, wo es sich von mythischen Productionen handelt, die an der Gränze der ächten, durch und durch bedeutungsvollen Mythenkreise stehen, kann das, was dort nur als zufällige Veranlassung in Betracht kommt, gar wohl auch den wirklichen, vollständigen Grund des, dann freilich nur im uneigentlichen Sinne mit dem Namen des Mythus bezeichneten, Sagengebildes enthalten, und das Aufzeigen dieses Grundes dann in Wahrheit für die einzig mögliche Deutung des angeblichen Mythus gelten. In solchen Fällen, bei dergleichen Nach- und Spätgeburten der Mythendichtung, würde demnach die Müller'sche Methode der Forschung nicht blos eine untergeordnete Berechtigung für sich in Anspruch neh-

men, sondern als die erschöpfende und einzig berechtigte anzuerkennen sein; wenn nicht bei diesen apokryphischen Mythen, — man wird uns verstatten, diesen Ausdruck aus dem biblischen Gebiet auch auf das der profanen Mythologie zu übertragen, — auch willkührliche Fabelei und Erfindung Einzelner sich vielfach einmengte. — Nicht minder aber behauptet die rein historische Forschung in der Mythologie auch in so fern ihre Stelle, als es sich um die Verwandtschaft verschiedener durch Zeit und Ort getrennter Mythenkreise unter einander, um die Uebertragung älterer oder ausheimischer Mythen in andere Umgebungen und einen andern Zusammenhang, und um den Einfluß, den eine ältere Mythenformation auf die Bildung einer jüngern geübt hat, handelt. In diesem Sinne haben wir die Berechtigung der Strauß'schen Nachweisungen des Alttestamentlichen im Neutestamentlichen nie in Zweifel gezogen, eben so wenig, wie es uns je in den Sinn gekommen ist, den Creuzer'schen Nachweisungen des Orientalischen im Griechischen, darum, weil wir in ihnen nicht die ganze Wahrheit in Bezug auf das Griechische zu finden vermögen, alle Wahrheit abzusprechen. Bei der Creuzer'schen Forschung kommt indeß noch ein anderes, nicht äußerlich historisches, sondern innerliches oder begriffliches Moment in Frage, welches ihre Stellung zu einer complicirteren macht; weshalb wir auch die Strauß'sche, was den letzten Kern des Sinnes betrifft, nicht mit ihr, sondern mit der ihr entgegenstehenden Müller'schen zusammenzustellen uns veranlaßt fanden. Im Allgemeinen aber ist von dieser Seite der rein historischen Untersuchung dasselbe zu sagen, was wir so eben von der andern sagten, nämlich daß sie, wie in Bezug auf ganze Mythenkreise eine untergeordnete, so in Bezug auf einige Bestandtheile dieser Kreise, immer jedoch nur solche, die auf der Gränze des eigentlich mythologischen Gebiets liegen, eine ausschließliche Berechtigung in Anspruch nehmen kann, indem bei manchen solcher apokryphischen Mythen eine wirklich blos mechanische Uebertragung oder Application eines Frühern sich nicht in Abrede stellen läßt.

Man sieht also, daß wir bei allen jenen Forschern, denen wir hier entgegentreten mußten, und namentlich bei Strauß, nicht sowohl ihr wissenschaftliches Verfahren selbst, als vielmehr den dabei zum Grunde liegenden Begriff des Mythischen bekämpfen. Auch dieses Verfahren zwar mag, wie es im Ganzen, eben an diesen Begriff, an die Idee des Mythus gehalten, ein ungenügendes ist, so im Einzelnen sich vielfach zu wirklich unhaltbaren und falschen Combinationen verirren. Einige, doch nicht gerade sehr zahlreiche Beispiele solcher Verirrung glaubt Ref. in seinem größern Werke dem Strauß'schen nachgewiesen zu haben; mehr aber noch unterliegt dieser Gefahr die Müller'sche Weise der Forschung, welche, während sie dem combinatorischen Scharfsinn und einer reichen und vielseitigen Gelehrsamkeit einen weit glänzendern Spielraum öffnet, eben damit zugleich der Versuchung nahe bringt, sich in willkührlich ersonnenen Hypothesen und leeren Möglichkeiten zu ergehen. Absehend von solchen Einzelnheiten, bestreiten wir jedoch, wie gesagt, dem Ganzen jener Forschungen einen eigenthümlichen Werth als Vorarbeit für das Geschäft der eigentlichen Deutung und Auslegung des Mythus keineswegs; wir gestehen ihnen eine ähnliche Berechtigung zu, wie sie etwa die mechanische und mathematische Naturbetrachtung auch in solchen Gebieten des Naturlebens für sich in Anspruch nehmen kann, wo sie zum wissenschaftlichen Verständniß für sich allein nicht mehr ausreicht. Nur gegen den ihnen zum Grunde gelegten Allgemeinbegriff erklären wir uns, insofern derselbe sie sich für mehr, als solche Vorarbeiten, vielmehr für wirkliche und erschöpfende Mythendeutungen auszugeben verleitet hat. Wenn wir diesen Begriff aufrichtiger und unumwundener Weise als einen dürftigen und unzureichenden, ja als einen dürren und geistlosen bezeichnen: so geschieht dies nicht, um jene Forschungen damit gegen die unsrigen herabzusetzen oder in Schatten zu stellen. Wir sind uns gar wohl bewußt, daß auch in einer blos äußerlich historischen Untersuchung sich ein hoher Grad geistiger Energie und Lebendigkeit entfalten läßt, und daß jedenfalls eine

von untergeordnetem Standpunct ausgehende, aber mit Tüchtigkeit und Umsicht durchgeführte Arbeit mehr werth ist, als eine solche, die sich auf den höhern Standpunct stellt, aber ihn auf eine verkehrte oder unzulängliche Weise in Anwendung bringt. Es geschieht vielmehr, um durch diese hart und rauh klingenden, aber vollkommen rechtmäßigen Ausdrücke, wo möglich, aus dem Schlafe aufzuschütteln, in welchen sich jetzt Viele durch das wohllautende Wort Mythus und durch den mystischen Duft, welcher dasselbe begleitet, haben einlullen lassen. Um von den Heiden nicht zu sprechen, hinsichtlich deren wir nur zu wiederholen brauchen, was wir früher darüber gesagt *): daß „die Griechen das verächtlichste Volk von der Welt wären, wenn sie sich in der Weise, wie O. Müller es z. B. von dem Apoll zu zeigen sich bemüht, durch mechanische Gewalt oder durch gleich mechanischen Verkehr ihre Nationalgötter hätten aufdringen lassen": — welcher dumme, wahrhaft dumme Aberglaube wird in der frühesten Christengemeinde vorausgesetzt, wenn dieselbe sich das Bild ihres Heilandes auf eine zugleich so prosaische und trocken verständige, und so abenteuerliche Weise, wie Strauß es vor unsern Augen geschehen läßt, aus den membris disiectis der prophetischen und rabbinischen Messiasvorstellung zusammengeflickt haben soll! Was hilft es, sich auf die „Idee", die hier im Hintergrunde ruhen soll, berufen, wenn diese Idee mit den Thatsachen nur immer Versteckens spielt, wenn sie sich in der Wirklichkeit nicht durch lebendigere Erzeugnisse zu bethätigen, nicht in geistvolleren Gebilden zu offenbaren vermocht hat, als die Strauß'schen angeblichen „Mythen" sind! — Freilich, was Strauß „Mythus" nennt, das ist zum großen oder größern Theil weit entfernt, wirklicher Mythus zu sein; aber sofern es Mythus ist, so muß durch eine Behandlung ganz anderer Art seine wahre Bedeutung sich ergründen lassen. Wir haben die Auslegung, welche wir für die richtige halten, von den mythischen Bestandtheilen der evangelischen Ueberlieferung anderwärts zu geben versucht; dieselbe auch principiell zu rechtfertigen und auf ihre allgemeine begriffliche Grundlage zurückzuführen, soll die Aufgabe des zweiten Artikels der gegenwärtigen Abhandlung sein.

*) Einleitung in die griech. Mythologie. S. 59.

Recensionen.

Das fromme Bewußtsein, in seinem Verhältnisse zu Wissenschaft und Spekulation;

mit Bezug auf „Ed. Schmidts, Professor der Philosophie zu Rostock, Umrisse zur Geschichte der Philosophie, Berlin, Dümmler 1839."

Vom

Herausgeber.

Das angeführte Werk, wiewohl es zunächst von einem gelehrten Interesse eingegeben worden sein mag, und so sich an diejenigen wendet, welche in einem so streitlosen Gegenstande, wie Geschichte der Philosophie, sich etwa nach Leitung und Handreichung umsehen, ist doch bei näherer Erwägung zugleich als eine Tendenzschrift der gegenwärtigsten Zeit zu bezeichnen. Sie scheint nämlich weit mehr darauf gerichtet, — wie auch die frühern Werke des Herrn Verfassers, auf die er hier Bezug nimmt: „über das Absolute und das Bedingte" (1833) und „über den Begriff und die Möglichkeit der Philosophie" (1835.); — die Existenz aller Spekulation in Abrede zu stellen, ja die Unmöglichkeit einer solchen nachzuweisen, als ihr eine neue Phase oder einen fernern Fortschritt zu bereiten; und die letztere Seite vornehmlich ist es, nicht die erste, welche es nöthig macht, in gegenwärtiger Zeitschrift von ihr Bericht zu erstatten. Es kann nemlich Keinem, der auch nur historisch von dem Inhalte und der eigentlichen Tendenz der Spekulation einige Kunde hat, zweifelhaft bleiben, daß das neue System, oder die völlig neue Behandlungsweise der Philosophie, welche hier an die Stelle des bisher für Spekulation Gehaltenen treten, und als das abschließende Resultat ihrer ganzen bisherigen Entwicklungsgeschichte empfohlen werden soll, im direktesten

Gegensatze und in lebensfeindlicher Beziehung zu Allem stehe, was von jeher wirklich für Spekulation gegolten, was das Bedürfniß eines spekulativen Wissens zu allen Zeiten gemeint und angestrebt hat. Dies ganze Begehren nämlich als völlig eitel, widersprechend und vergeblich darzustellen, ist die summarische Tendenz der „neüesten Philosophie“, welche durch gegenwärtige Schrift diesen Vernichtungsproceß auch auf historischem Wege vollenden will. Aber diese Wendung der Philosophie gegen sich selbst wird sich eben darum bei Manchem als sehr plausibel und beachtenswerth empfehlen: ohnehin ist der Leumund derselben, wie man weiß, nicht der beste; zudem kann ja der Philosoph am Genauesten wissen, wie es um seine Sache steht, und so wird es dem lauten, nachdrücklichen Zeugnisse des Verfassers, daß es mit der Spekulation Nichts ist, und nie Etwas war, an Beifall und Anhang gar nicht fehlen. Und das Surrogat vollends, welches er an deren Statt anzubauen und einzuführen gedenkt, ist so leicht zu beschaffen, es gedeiht bei jedem Boden und unter jeder Kultur; daß man jenes weithergeholten ausländischen Produktes ganz zu entrathen, ja seinen weitern Gebrauch zu verpönen, gar nicht unzweckmäßig finden dürfte.

Ueberhaupt ist der Antispekulativen zu allen Zeiten eine große Zahl gewesen: Wer diesen nun zu Danke redet, Wer sich noch dazu im Namen der ächten Philosophie zu ihrem Vormunde und Vertreter macht, Wer vollends, wie hier, es im Interesse allgemein menschlicher, ja heiliger Regungen thut, um dadurch den Glauben, die Religion, das Gemüth wieder zu Ehren zu bringen; der kann sich einer zahlreichen Beistimmung gewiß halten, und selbst diejenigen, welche ihm entgegentreten müßten, wie wir in dem Falle sind, — was sie auch von der Gründlichkeit seines Unternehmens und von den weitern Folgen solcher Gesinnungen in der Wissenschaft denken mögen, — sie werden der guten Absicht eine gewisse Achtung nicht versagen können. Aber auch für sich selbst und nach seinen persönlichen Vorzügen hat der Verfasser Anspruch auf dieselbe. Er

zeigt sich als guten Kopf in jedem Sinne, mit achtungswerthen, zu seinem Zweck ausreichenden Kenntnissen, mit leichter Darstellungsgabe, und in verständlicher, gewinnender Vortragsweise. Auch weiß er, wie ein geschickter Kämpfer, überall die ihm günstige Seite der Sachen hervorzukehren; doch mit so viel Aufrichtigkeit und natürlichem Geschick, daß sich vom Verdachte sophistischer Absichtlichkeit überschleichen zu lassen Unrecht erschiene. Man überzeugt sich vielmehr, daß der Verfasser nach seiner einmal gefaßten Grundansicht die Dinge, über welche er historisch kritischen Bericht erstattet, nicht anders und nicht tiefer hat auffassen können. An seiner aufrichtigen Meinung, und an den lautersten Absichten, — ein für allemal sei es gesagt, — wollen wir daher gar nicht zweifeln, wiewohl die kluge Zurückhaltung, mit welcher er sein eigentliches Ziel nur im Hintergrunde hervorschimmern läßt, während er mit etwas erkünsteltem Enthusiasmus freie Forschung und unbedingte Wissenschaftlichkeit preist, in den Geist des ganzen Werkes etwas Schwankendes, Gemischtes, Desorientirendes hineinbringt. Es ist nämlich, um es gerade herauszusagen, zuletzt doch nur eine pietistische Appretirung der Philosophie, welche uns hier geboten wird, und eine Beurtheilung der ältern und neuern Hauptsysteme nach diesem Maasstabe, nur mit der neuen, allerdings originalen Wendung, daß die Opposition und Polemik, welche sich unter diesen Umständen erwarten ließ, hier in die Behauptung sich verwandelt, jene Systeme hätten mit ihren allerdings pantheistischen und atheistischen Lehren ganz etwas Anderes, etwas höchst Unschädliches gemeint, wären überhaupt in einem quid pro quo der seltsamsten Art befangen geblieben!

Haben wir selbst uns nun stets als die Gegner jeder pantheistischen Richtung erwiesen — unter Anderm auch darum, weil sie zur Klarheit und zum Bewußtsein gebracht, jeder wahrhaften Religiosität das Garaus machen würde: — so wird es jetzt doch ebenso nöthig, die bloß Frommen und Christlichgesinnten, sobald sie die Philosophie nach ihren Vorstellungen

und Bedürfnissen umzugestalten oder in den Gang der Wissenschaft hinderlich einzugreifen sich anmaßen, nicht minder entschieden in ihre Schranken zurückzuweisen. Zwar scheint das Bedürfniß nicht von Heute oder Gestern zu sein: gar manche Religiose unserer Zeit haben nicht aufgehört, laut genug für Gemüthsintegrität und Reinheit des Glaubens von der Spekulation das Uebelste zu prophezeien. Nahmen diese Notiz von der Philosophie, oder gedachten sie ihr überhaupt einige Existenz zuzugestehen; so war es immer schon ihre Neigung, sie vom Gebiete der Religion und der höhern Wahrheiten hinwegzudrängen, und statt dessen auf formelle Uebungen des Denkens, auf Ausbildung des Scharfsinns, kurz auf den Bereich bloß secundärer Brauchbarkeit und Nützlichkeit einzuschränken. Mochten sie näher auf den Gehalt der Philosophie und die Ergebnisse ihrer Geschichte eingehen; so liebten sie es dann in's Besondere an Kant zu erinnern und dessen mit unzweifelhafter Gewißheit durchgeführten Beweis, daß die menschliche Vernunft von Gott und Uebersinnlichem Nichts wissen könne. Bis so weit hat also Herr Schmidt offenbare Antecedentien und eine breit ausgetretene Heerstraße hinter sich; aber es geschah doch nirgends eigentlich im Namen der Philosophie, daß man sich so über sie vernehmen ließ. So lange es also bei diesem bloß äußerlichen Verhältnisse blieb, so lange man alles Dies in den Rang einer unphilosophischen Privatmeinung zu setzen vermochte; konnte man Diesen von Seiten der Philosophie nicht ohne Fug, und sogar nicht ohne augenfällige faktische Gründe, zur Antwort geben, sie verständen Nichts von der Sache, sie hätten in alle Wege sich des Urtheils darüber zu bescheiden. Es ist dies überhaupt gar keine auf das Gebiet der Philosophie und der philosophischen Debatte fallende Angelegenheit; denn was man draußen von ihr urtheilt, darauf kann sie sich einlassen oder nicht, wie es im Einzelnen Klugheit und Erwägung der besondern Umstände anräth; nur wird sie wohl thun, sich dabei nicht aufdringlich und herausfordernd zu erweisen, zumal wenn es gilt, einen Verdacht zu beschwichtigen, der in

einzelnen Fällen gar nicht so ungerecht war, und den man am Liebsten durch die That des Bessermachens selber verschwinden läßt. Dies leitete bisher unser Benehmen in diesem Betreff, und die Zeitschrift hat daher keine Notiz genommen von den harten Anklagen der Philosophie als solcher von gewissen Seiten, noch von der Rolle knechtisch schmachvoller Einschränkung, welche man ihr von dorther zugestehen zu wollen sich geneigt zeigte.

Anders wird aber sogleich das Verhältniß, wenn jene Ansicht selbst sich als philosophische ausgiebt, für sich ein Gebiet erwerben, ja das bisherige Gebiet der Spekulation völlig erobern will. Tritt ein philosophischer Schriftsteller, ein Lehrer dieser Wissenschaft mit ganz ähnlichen Behauptungen hervor, macht er diese sogar zum Hauptinhalt seiner Philosophie; verbindet er damit Ansprüche auf philosophische Originalität, auf epochemachende Umbildung jener Wissenschaft: so kann er sich nicht wundern, wenn er von allen Seiten und Parteien, die überhaupt philosophische sind, darüber in Anspruch genommen wird.

Um jedoch eine Menge von Fragen nicht im Dunkel zu lassen, welche zu der beurtheilten Schrift wenigstens in mittelbarem Bezuge stehen, und die, eben als selten zur Klarheit gebrachte Prämissen überall mitwirkend, die entgegengesetzten Urtheile über alle dergleichen Erscheinungen hervorzurufen pflegen: ist es nöthig, einige allgemeine Worte über das Verhältniß von Religiosität zu Wissenschaft und Philosophie überhaupt vorauszuschicken. — Nach entgegengesetzten Seiten nämlich scheint man sich darüber mit halben und unklaren Vorstellungen ein Genüge zu thun, wo, wie bei allen solchen Gelegenheiten, auch in diesem Falle zu bemerken ist, daß eben deshalb die Gegensätze die größte Verwandtschaft unter einander haben, weil sie gemeinschaftlich auf Grundprämissen der Halbheit beruhen.

Die Einen, welche im Inhalte des Glaubens den Mittelpunkt ihres Lebens gefunden haben, halten die Form der Unmittelbarkeit, wie jener Inhalt zuerst an sie gelangt ist, für so wichtig und wesentlich, daß sie diese, in welcher sie zugleich den

Quell seiner Ursprünglichkeit und Lebensfülle erblicken, vor allen Dingen unangetastet und heilig gehalten wissen wollen. Religiosität und Glaube, weil er für sie der Wissenschaft nicht bedarf, soll nun auch überhaupt im Gegensatze zu ihr, in einem ihr unzugänglichen Gebiete verharren; — als ob es ein Schaden wäre, wenn das Geglaubte, aber zum Leben in uns Gewordene — im andern Falle wäre es auch nicht der rechte Glaube, — zugleich ein von freier Einsicht Durchdrungenes, ein klar erkanntes Wissen geworden ist!

Die Andern, eingedenk des berühmten Lehrsatzes, daß die Religion, als in der Form der Vorstellung befangen, sich in ihren Begriff, in die Philosophie aufheben müsse, haben dies auch nur, jedoch in umgekehrter Weise, von einem Gegensatze zwischen beiden verstanden, sodaß diese Aufhebung eine radikale, durchdringende, den Inhalt selber umgestaltende sein solle. Sie sehen den Glauben als ein in irgend einem Sinne Unvollständiges an, das seine Berichtigung und Ergänzung von der Philosophie erwarte. Nur in dieser ist die volle Wahrheit, im Glaubensinhalte nicht; und so ist dunkel oder klarer die Vorstellung entstanden, daß sich eine philosophische Weltansicht, näher die Hegelsche, dem bisher geltenden, nun aber überflüssig gewordenen Glauben zu substituiren habe, und daß hierin, in dieser extensiv wie intensiv allmählich zu verbreitenden Substitution der Philosophie, die vielverlangte religiöse Erneuerung der Zeit bestehe. Indem jedoch Mancher sich scheute, sich und Andern mit völliger Unumwundenheit dies zu bekennen, indem auch wegen des Inhalts, und was daran wesentlich oder unwesentlich, Differenzen obwalteten; so konnte es nicht fehlen, daß bei den verschiedenen philosophischen Bekenntnissen, die alsbald von dorther als Grundlage der neuen Religion in Vorschlag kamen, am Allerwenigsten der gemeinsamen Voraussetzung gedacht wurde, auf der sie doch allesammt ruhten. Hier kann jedoch als konsequentestes, vollkommen selbstbewußtes Resultat dieser ganzen Richtung wohl die Ansicht gelten, daß das Historische des Christenthums selbst nur mythisch zu fassen sei,

als Erzeugniß eines im Vorstellungselemente unwillkührlich sich entwickelnden Gottesbewußtseins der Menschheit, welches, sobald es sich einmal im klaren Begriffe erfaßt hat, ebenso die Auslegung gefunden hat für jene unreifen Sinnbildlichkeiten, als damit auf ewig über sie hinausgeschritten ist. — Der Philosophischgebildete spricht dadurch mit Entschiedenheit aus, daß er der historischen Continuität für sich selbst nicht mehr bedürfe: sie kann ihm nur als geschichtliche Reliquie ehrwürdig sein. Er erzeugt die Religion aus sich selbst, und er bekommt um so mehr das Recht, die Brücke nach Hinten abzubrechen, je weniger nach dieser Entdeckung dort festes Land zu finden, je mehr die fernen schimmernden Gebirge selbst nur Wolken sind.

Beiderlei Ansicht scheint jedoch auf einer im Principe schon überlebten, weltgeschichtlich veralteten Grundvorstellung von der Philosophie zu beruhen, welche sie gleichwohl auch jetzt noch ausdrücklich von sich abzulehnen, um so mehr verpflichtet ist, indem sie einer gewissen Reife des eigenen Bewußtseins so wie einer innern Vollendung ihres systematischen Inhalts bedarf, um solche Anmuthungen und Ansprüche, wie sie dort an sie gemacht werden, vor der Größe ihrer wahren Aufgabe ganz fallen zu lassen. Man meint hier und da noch immer, — oder wenigstens, man ist über das Unstatthafte dieser Meinung noch nicht überall zur klaren Entschiedenheit gekommen, — daß die Philosophie eine Ergänzung oder ein Surrogat des Lebens darbieten, daß sie mit Einem Worte Lebensweisheit sein wolle, und so zu gewissen Maximen und eigenthümlichen Einsichten, zu einem Freimaurerthume der Gebildeten, kurz zu einer höhern, dem unphilosophischen Idioten durchaus unzugänglichen Lebensansicht, oder, wie man es auch sonst häufig genug ausgedrückt hat, zu einer „Sprache" und Einsicht „der Götter", im Gegensatze der „übertägigen Menschen", heranzubilden beabsichtige. Im Alterthume allerdings war dies ihre große und entscheidende Bedeutung, weil hier die ganze Wahrheit noch eine esoterische, verhüllte, wesentlich daher zu suchende war. Jetzt aber, seit dem Christenthume, wissen wir

von spekulativer Betrachtung zu trennen, indem es auf das Eigentlichste spekulative Gedanken sind, die in den Grundverhältnissen christlicher Lehre den Kern ausmachen, indem sie selten nur der kühnste und gewaltigste spekulative Gedanke ist: anderntheils aber auch, daß die Philosophie auch hierin nicht vordringend und erfinderisch, sondern nachkommend und begreifend sich zu verhalten hat.

Philosophische Beweise also bedarf das fromme Bewußtsein nicht für sich, noch will die Philosophie das hier etwa Fehlende suppeditiren. Es ruht, einmal entzündet und seiner gewiß geworden, auf sich selbst und vertieft sich an den innern Erlebnissen, die es begleiten. Aber ebenso wenig steht es in einem ausschließenden Verhältnisse für oder gegen irgend eine Geisteslage und Lebensbeschäftigung. Man kann von ihr durchdrungen ebenso Ackerer sein, als Philosoph, und Dichter oder eingeschränkter Marktgehülfe. Nur wird freilich der Dichtende und Philosophirende nicht umhin können, von der in ihnen lebenden Grundevidenz Zeugniß abzulegen; aber so wenig zum Schaden der Gründlichkeit seiner Forschung, oder der Objektivität seiner Darstellung, als Beide erst damit den höchsten Maaßstab an die Dinge bringen. Hier aber zeigt sich zugleich, wie dieser Geist seinem Wesen nach sich viel inniger und näher der Philosophie als der Poesie einbildet; er ist selbst nur das im Keim gegenwärtige Spekulative, das zum stärkern Bewußtsein geworden, nun auch zu einem Verstehen der Dinge sich auszubreiten, Philosophie zu werden gedrungen ist. Daher sind die Dichter dieses Geistes nur auf die Hoheit einer religiösen Lyrik angewiesen, oder sie werden, wie der tiefste dieser Art, Dante, in ihren objektiven Darstellungen allegorisch doktrinell, oder endlich ordnen sie der didaktisch spekulativen Haltung das Poetische gänzlich unter. — Was aber die Spekulation in ihrem Verhältnisse zu jenem betrifft; so ist es längst anerkannt, nicht nur, daß die größten Denker auch die religiosesten waren, sondern daß das Tiefste und Originalste gerade durch solche Eingebung oder Vermittlung in ihre Ansichten zukommen. Und

so ist die hier vorgeschlagene Absperrung beider von einander um so verkehrter, gleichwie die von entgegengesetzter Seite gehörte Besorgniß einer Beengung des spekulativen Geistes durch jenen Einfluß um so thörichter und erfahrungswidriger, als vielmehr umgekehrt behauptet werden muß, daß die volle Einwirkung des religiösen Elements auf die Spekulation ihr auch jetzt einen Aufschwung und eine Kühnheit der Forschung verleihen würde, wie jedesmal früher, wenn sie diesem Einflusse sich hingab. Wenigstens zeigen die aus jenem Geiste Philosophirenden, Jacob Böhme, St. Martin, Fr. Bader (in seiner kräftigen Zeit) eine Freiheit und Originalität der Gedanken, eine auf's Ziel dringende Gründlichkeit der Probleme, die weit hinausliegt über den schulgerechten Maasstab der herrschenden Philosophie, wie des currenten Glaubens.

Diese Richtung im Allgemeinen nun Pietismus zu nennen, wäre böswillig oder irrthümlich. Pietismus ist nur die Entartung dieses Bewußtseins, gerade aus innerer Schwäche oder Unvollständigkeit desselben; eine kurzsichtige Geistesenge, die nun, wie alles Halbe, nur hemmend und bildungstörend wirkt nach Innen, wie in's Aeussere. So, wenn man sich aus Selbstmisverständniß das kümmerliche Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Buße aufnöthigt, und in den Zeichen dieser halberlogenen Zerknirschung auch äusserlich einhergeht; oder wenn man unaufhörlich um Anderer Leben und Frommsein bekümmert ist, jede abweichende Denkweise bekämpft, und so auch vor Allem der freien Wissenschaft und Forschung auf jede Gefahr und nach allen Seiten hin sich abhold und gehässig erweist. Diese Denkweise mag nach dem Maaße ihrer Importunität und Unbelehrbarkeit, ihres Eigendünkels und intoleranten Hochmuths mit Spott oder ernster Belehrung, mit summarischer Abweisung oder mit ausführlicher Widerlegung in ihre Schranken gewiesen werden, während sie mit jenen Gesinnungen und tiefern Geistesfragen gar Nichts gemein hat.

Hier nun wird der Verfasser kaum sich des Geständnisses weigern können, wenigstens in einiger Entfernung, mit den be-

zeichneten Intentionen in Berührung zu stehen. Sein Restaurationsversuch der Philosophie, welche hiernach Religion und Gott streng ausser sich behalten und dies Gebiet lediglich dem „Glauben" überlassen soll, degradirt zu sehr das innerste Wesen aller Spekulation, als daß seine sonstigen vortrefflichen Versicherungen, wie sich auch ihm die Philosophie in eigenster Selbstständigkeit und freiester Forschung zu bewegen habe (— worüber — und in welchen Schranken, wird sich zeigen —), sonderlich von Belang werden oder recht Zutrauen erwecken könnten. Er will vielmehr — und dies ist die eigentliche Absicht — durch seine Philosophie die vielköpfige Hyder der Spekulation sammt allen ihren Glaubenswidrigkeiten mit Einem Streiche tödten; er will sie für immer ausschließen vom Gebiete des Glaubens. Daß nun dadurch die Philosophie ihren wahren, specifischen Charakter völlig aufgebe und in ihrem eigentlichsten Besitzstande vernichtet sei, dies ignorirt er entweder, oder will es wenigstens nicht Andern gestehen.

Aber auch in jeder andern Beziehung muß sie alle Vormundschaft und Beaufsichtigung, jeden fremden, nicht von der eigenen Konsequenz entnommenen Maaßstab der Beurtheilung sich höchlich verbitten; sie verlöre nicht minder ihren ganzen Charakter, wenn das freie Denken, dem sie ihre Existenz verdankt, der mindesten Schranke unterworfen sein sollte, die über frei erwogene Gründe hinausliegt; und heilige Autoritäten darf es der Lage der Sache nach gar nicht für sie geben. Aber selbst für Andere könnten ihre frommen Bekenntnisse, wenn es einmal zu ihnen kommen sollte, nur dadurch Werth und Bedeutung haben, wenn sie aus selbstständigem, unwillkührlichem Drange hervorgegangen sind. Sollte es aber einmal unerwarteter Weise wieder zu solchen „heiligen" Autoritäten kommen, so wäre der kürzeste Ausweg, um Behelligungen dieser Art auszuweichen, die ironische Sitte des Mittelalters und der Reformationszeiten zurückzuführen, wo die Kirche die Beaufsichtigung des Denkens sich zwar gleichfalls angelegen sein ließ, oftmals jedoch dieselbe mit billigerem Maaßstabe und unter begründe-

tern Ansprüchen auf Ansehn handhabte, als unsere gegenwärtigen Winkelglaubensrichter aufzuweisen vermögen. Damals umzäunte man seine Philosopheme mit der Clausel, daß dies nur ein Problematisches sein solle, und daß man sich in allem Abweichenden den Aussprüchen der Kirche unterwerfe. So würden sich dann die Klugen von den Dummen auch äusserlich wieder abscheiden. — Von der Verderblichkeit der Spekulation übrigens, wenn sie aus rein theoretischen Konsequenzen etwa glaubenswidrige Resultate hervorbringt, — um auf den gewöhnlichsten Einwand frommer Besorgniß noch ein Wort zu erwiedern — kann im großen Gange der Bildung gar keine Rede sein; auch hat die Geschichte in ihrem weitern Umblick solche Besorgnisse stets Lügen gestraft. Aber selbst im Einzelnen und Persönlichen ist der Erfolg irriger Lehren oft ganz ein anderer, als man nach der direkten Einwirkung es erwarten sollte; vor Allem in einer Zeit, wo eigentlich Nichts Autorität werden kann, und Jedes sein Gegengewicht in einem Andern findet. Das Verderbliche in solchen Fällen stammt immer nur aus dem Willen, aus einer an sich schon inficirten Gesinnung, die ihre Wünsche oder Abneigungen in eine Philosophie hineintragen kann, während die Ungenüge theoretischer Gründe, sich eine Wahrheit zu erweisen, mit Nichten darauf schließen läßt, daß der Zweifelnde sie überhaupt aufgebe, oder gar sie verwerfe. Endlich ist keine Frage, daß die fromme Aufdringlichkeit und der plumpe Bekehrungseifer weit mehr wahres Aergerniß erregt, und die tüchtigen, aber noch unentschiedenen Gemüther weit gewisser von einer also empfohlenen Wahrheit zurückscheucht, als der derbste Spott sie abwendig machen könnte; so daß demnach auch in dieser Hinsicht die heuchlerischen oder enggesinnten Warnungen vor der Spekulation, nach dem Gewicht ihrer Gründe betrachtet, sich in Nichts auflösen.

Doch es ist Zeit, nach so allgemeinen Betrachtungen die Ansichten selbst vorzuführen, welche zu ihnen Veranlassung gegeben haben. Wir bemerken voraus, daß wir dabei lediglich aus den vorliegenden „Umrissen“ schöpfen, die Erklärungen

aber, welche in den beiden frühern Schriften des Verfassers uns geboten werden, nicht benutzen können, weil uns letztere nicht zur Hand sind. Doch glauben wir uns auch durch gegenwärtiges Buch allein völlig in den Stand gesetzt, über die Principien der neuen Philosophie ein Gutachten abzugeben: die Erläuterungen über alle Hauptpunkte sind darin so ausführlich, als klar abgefaßt; und wenn in ihnen selbst noch ein Zweifel läge, wird er gehoben durch die Anwendung derselben zur Beurtheilung von so vielfachen und so entgegengesetzten Philosophieen, daß das „neueste" System wohl selbst dabei seine innerste Natur an den Tag geben muß.

Vor allen Dingen bezeugt nun der Verfasser wiederholentlich und nachdrücklich, in Betreff der allgemeinsten Idee der Philosophie, daß sie reine Vernunftwissenschaft, ein freies Werk des selbstständigen Gedankens, frei daher auch von den Mängeln und Unvollkommenheiten der niedern, sinnlichen Erkenntniß zu sein habe, mit allen ältern und neuern Denkern einverstanden zu sein. Der menschliche Geist erhebt sich in ihr zur absoluten Selbstständigkeit und Unabhängigkeit: nicht so ist es in der Religion, welche als etwas Gegebenes den Menschen von sich abhängig macht. Deshalb (S. 33.) muß sie freilich den Namen der Weltweisheit im Gegensatze gegen jene, als die Trägerin der göttlichen Weisheit sich gefallen lassen.

Die Vorzüge dieser Wissenschaft über alles blos Empirische sind ihre Nothwendigkeit, Allgemeinheit, Einheit: sie sucht deshalb den absoluten ersten Grund von Allem, damit das nothwendige, ewige Wesen in dem stets veränderlichen Spiel der Erscheinungen, das bleibende Innere in dem äusserlichen Wechsel. Und zwar kann dieses Wesen nur Eines sein, „nur Ein nothwendiger Zusammenhang der Objekte und ihrer Vorstellungen, eine Philosophie aus Einem Stück" (S. 33). Hier schleicht sich jedoch, bewußtlos oder mit Bewußtsein, eine Anfangs unscheinbare Zweideutigkeit ein, welche nachher gute Dienste zu thun nicht ermangelt. Es

wird dem Begriffe der Einheit des Urgrundes der Gedanke untergelegt, als wenn „das nothwendige ewige Wesen" Eins sein müsse, oder Eins sei für die Philosophie nur darum, damit diese zur „Wissenschaft aus Einem Stück" zu werden vermöge; es wird mithin stillschweigend vorausgesetzt, daß sie gleich ursprünglich an jenem nur ein formelles Einheitsprincip zu haben begehre. — So verhält es sich nun weder historisch, noch nach dem Begriffe der Sache: in jenem „Einen, nothwendigen Wesen" ist immerdar bei nur einigermaßen ausgebildetem Bewußtsein der Philosophie von sich selbst lediglich das Realprincip alles Wirklichen gesucht worden, und Wissenschaft „aus Einem Stück" (wenn sie sich dies Erforderniß eigener Vollendung deutlich aussprach, was aber mit voller Bestimmtheit erst in der neuern Zeit geschehen) konnte sie werden wollen nur darum, weil dieser Realgrund der Eine, weil die Weltdinge Universum sind, und weil sie daraus ihre Aufgabe begreifen mußte, im Abbilde dieses Einen, allvermittelnden Zusammenhangs, dem Grunde und Wesen nach auch nur Wissenschaft aus Einem Stück zu werden, den realen Weltzusammenhang, so wie er ist, denkend in sich wiederzugeben. Das formelle Streben nach einer subjektiven Einheit der Erkenntnisse, ohne und außer dieser realen Vermittlung kann daher nur bezeichnet werden als eine interimistische Befriedigung dieses Erkenntnißtriebes; interimistisch in doppeltem Sinne: entweder weil es noch nicht gelungen sei, aus der Erkenntniß des Einen Realgrundes das wahrhaft objektive System der Dinge zu entwickeln, weil es wenigstens in seiner Totalität noch nicht gefunden und dargelegt sei, — eine Behauptung, gegen die in ihrem letztern Sinne kein besonnener Forscher in gegenwärtiger Zeit etwas Gegründetes einzuwenden haben wird; — oder weil man aus theoretischen Gründen sich überzeugt zu haben glaubt, daß das Wesen jenes Realgrundes überhaupt unerkennbar sei, daß mithin an die Stelle jenes vergeblichen philosophischen Strebens nach Realeinheit wenigstens das Streben nach logischer Ordnung, Einheit und Harmonie in den Erfah-

rungskenntnissen treten müsse, als ein freilich keineswegeswünschenswerthes und nur die menschliche Eingeschränktheit bekundendes Surrogat jener wahren Erkenntniß, welche der Geist zugleich doch stets zu begehren gar nicht umhin könne. So bei Kant, dem einzig gründlichen und umsichtigen Vertreter dieser Denkweise. Kaum wäre es ihm indeß wohl eingefallen, zu vermuthen, daß irgend Wer die Sache nun geradezu umkehren, das Surrogat und den leidigen Nothbehelf für das wahre Ziel und den höchsten Preis jener verworrenen realistischen Anstrengungen ausgeben, das bisherige Streben der Philosophie nach einer Realeinheit und Realbegründung aber als ein eben so überflüssiges, wie im Grunde confuses, sich selbst misverstehendes Thun uns einzureden versuchen würde. Dies scheint jedoch der Verfasser alles Ernstes vorzuhaben; denn wir erfahren eben durch ihn, als die lange angestrebte, immer verfehlte Lösung aller Schwierigkeiten, als die Alles schlichtende Entdeckung der „neuesten Philosophie", daß, wenn die Philosophen bisher, freilich in vergeblichem Bemühen, nach einer Erkenntniß des höchsten Grundes und des objektiven Wesens der Dinge verlangt, sie damit eigentlich doch nichts Anderes gemeint noch begehrt hätten, als den höchsten subjektiven (logischen) Allgemeinbegriff zu finden, um ebenso von da aus eine nach dem principium specificationis herabsteigende subjektive (logische) Anordnung der Begriffe aufzustellen, welche durch Abstraktion von den Erfahrungsgegenständen gefunden sind: so daß nun die längst gesuchte Philosophie lediglich in einer Universalwissenschaft aus abstrakten Begriffen, aber ausdrücklich mit dem Bewußtsein ihrer Leerheit und bloßen Subjektivität bestehen soll. Jene täuschende Verwechslung hat er nun glücklich entdeckt, und eilt den Philosophen darüber die Augen zu öffnen, indem er nachweist, (und dies ist eben der Inhalt seiner „Umrisse zu einer Geschichte der Philosophie"), daß auch die bisherigen Systeme durchaus nur dies, freilich sich selber misverstehend, angestrebt hätten. Vernehmen wir näher, wie diese unerhörte Selbst-

verblendung gegen eine so naheliegende und heilsame Wahrheit so hartnäckig und so lange sich hat behaupten können!

Die bisher gegebene Bestimmung der Philosophie, Vernunftwissenschaft zu sein, — wird nämlich bemerkt — sei selbst noch ganz allgemein und lasse eine zwiefache Deutung zu, je nachdem man der Philosophie eine Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Einheit des Seins oder der Gedanken zur Aufgabe mache: jenes sei die realistische, dies die idealistische Richtung (S. 35. f.). Am Nächsten liege allerdings die realistische Auffassung jener Aufgabe. Man habe zunächst auf die Vorstellung kommen müssen, daß die Philosophie nur dadurch Wahrheit erhalten könne, daß sie das real Nothwendige, Allgemeine und Eine in dem Wechsel und in der Erscheinung der Dinge zu erkennen suche; dann sei unter dem „letzten Grunde der Philosophie, dem Absoluten" auch nur die oberste Realursache der Dinge, nenne man sie nun Gott oder Substanz oder Geist, zu verstehen gewesen.

Diesem gegenüber haben nun die Fortschritte der neuesten Zeit die Philosophie der idealistischen Auffassung entgegengeführt. — Mit dieser neuesten Zeit kann der Verfasser nur sich selber bezeichnen wollen, indem wenigstens die idealistischen Systeme der Gegenwart, — mit einziger Ausnahme etwa von Kant, über dessen Verhältniß zum Verf. wir uns schon erklärt haben, — sehr fern davon sind, in diese Auffassung des Idealismus einzustimmen, oder den Sinn des eigenen Namens in jener Ausdeutung wiederzuerkennen, welche sie vielmehr selber als einseitig oder willkührlich bezeichnen müßten. Eine solche Philosophie wäre ihnen keine idealistische, sie könnten sie nur als ein subjektiv formalistisches Denken gelten lassen: und so finden wir auch übrigens in diesem Werke durchgängig Subjektivismus mit Idealismus vertauscht, so wie die allgemeine philosophische Behauptung, daß dem spekulativen Denken Objektivität zukomme, oder daß es Erkennen sei, mit Realismus verwechselt.

Dies führt uns zugleich nun auf das Centralargument der

ganzen Theorie, zufolge dessen sie eine so völlig neue Bahn einzuschlagen die Zuversicht gewonnen und zugleich darüber zur Einsicht gekommen ist, wie verkehrt und irrig das ganze bisherige Treiben der Philosophen gewesen sei. Es besteht, auf das Vollständigste und seiner ganzen Breite nach dargelegt, in Folgendem:

Nach der bisherigen Meinung sollte die Philosophie darin ihr Wesen haben, das Allgemeine als den Realgrund der Dinge zu erkennen. Nun kann aber, wie sich ganz einfach aus dem Satze des ausgeschlossenen Dritten ergiebt, das Allgemeine keine Existenz haben: das Wirkliche, als solches, besteht (erfahrungsgemäß) nur aus Einzelwesen, mithin kann dies Wirkliche nicht auch ein Allgemeines, d. h. Einzelnes und Allgemeines zugleich, die Identität oder Einheit beider sein. „Die übersinnliche Welt des allgemeinen Seins ist mithin ein Unding; auch unser Gott, indem er ein wirklicher, lebendiger und persönlicher Gott ist, ist ein Einzelwesen". (S. 37.)

In Betreff des letzten Satzes loben wir nun recht sehr die naive Offenheit des Verfassers, mit welcher er die unvermeidliche Konsequenz des Empirismus in diesem Punkte ungescheut auszusprechen wagt, und sich über die Halbheiten und Inkonsequenzen verwandter Denkweise in diesem Punkte unbefangen hinaussetzt. Freilich muß er bei solchen theologischen Vorstellungen darauf dringen, daß dieser Gott, das Einzelwesen neben andern Einzeldingen, ja von allem Denken unberührt bleibe, und allein dem Glauben überantwortet werde, denn schon der erste Versuch, ihn denkbar machen zu wollen, müßte mit den schmählichsten Widersprüchen, mit dem Verfall und der Auflösung des ganzen Begriffes enden. Ohne Zweifel wird er jedoch meinen, sich dadurch dem Pantheismus am Gründlichsten zu entziehen, und wird in der Verwerfung jenes Satzes von unserer Seite vielleicht geheim pantheistische Regungen spüren. Sollte ihm indeß nicht wenigstens historisch bekannt worden sein, daß, wenn der gewöhnliche Pantheismus allerdings einseitig auf dem Begriffe Gottes als eines Allge-

meinwesens besteht, welchem die Philosophie jedoch, ja das religiöse Bewußtsein selber nicht zu widersprechen, nicht ihn unwahr zu finden vermöchte, indem es in anderer Weise darin vielmehr seine Wurzel und Befestigung erblickt, — es bereits zu den anerkanntesten Gemeinresultaten der Spekulation gehöre, wie damit die entgegengesetzte Bestimmung, daß Gott zugleich als ein besonderes, als Einzelwesen gedacht werde, nicht nur nicht ausgeschlossen, vielmehr in anderm Betrachte dadurch gefordert werde, indem der „Satz des ausgeschlossenen Dritten" von Hegel längst widerlegt und antiquirt worden ist; und daß die große Frage der gegenwärtigen spekulativen Theologie nur darin bestehe, wie jene Unterscheidung und jenes Verhältniß in Gott gedacht werden müsse. Er selbst aber hat nicht minder einseitig, als der Pantheismus, die andere, für sich ebenso wenig wahre und gedeihliche Hälfte jenes Begriffes hervorgezogen, und damit ebenso schwer die Rechte des Denkens als selbst das Bedürfniß des religiösen Bewußtseins verletzt, das mit einem Gotte, der bloß Einzelwesen wäre, die wichtigsten und gemüthsergreifendsten Eigenschaften desselben unverträglich finden muß.

Doch zurück zur weitern Darlegung der Theorie: Hat sich also einerseits erwiesen, daß alles Wirkliche nur aus Einzelwesen besteht, ist aber andrerseits zu behaupten, daß der reine Gedanke an sich unfähig sei, das Einzelne zu erkennen, daß er sein Wesen nur in der Sphäre des Allgemeinen habe und haben wolle; so muß er die Ansprüche auf Erkennen des Wirklichen überhaupt ganz aufgeben. Die ganze Sphäre des Seins und der Wirklichkeit ist ihm folgerecht durchaus verschlossen und unzugänglich.

Hat der reine Gedanke ferner jedoch die Zuversicht, daß er Wahrheit, und zwar eine höhere, als alle Erkenntniß des Einzelnen zu gewähren vermag, in sich trage; so muß er sich eine Welt suchen, die mit der wirklichen gar Nichts zu thun hat, sie gar nicht erkennt noch erkennen will; das heißt nun: die Philosophie muß Idealismus werden. Sie sucht ihre Wahrheit und Bestimmung gar nicht mehr darin, Wissenschaft

des Realen, des Seins zu sein, sondern darin, daß sie den Gesetzen des eigenen Denkens gemäß sich einen Inhalt bildet, ein System von Begriffen, welches für sich zwar keine Erkenntniß des Seienden giebt, aber für die aus der Erfahrung hinzukommende reale Erkenntniß ein „Fachwerk" der „Ordnung, Klarheit und Uebersichtlichkeit" darbietet, und worin die Erfahrung erst begriffen, verstanden wird. — So wird das „Begreifen", „Verstehen" der Dinge ausdrücklich und mit Bewußtsein dem Erkennen derselben entgegengesetzt: es ist eben nur die logische Anordnung und Aufeinanderfolge der Begriffe, nach dem „Princip der Specifikation", nach Gattung, Art und Unterart; kurz was die ältere formelle Logik bekanntlich unter Klassifikation der Begriffe versteht, und wenigstens noch etwas dem inneren Realverhältnisse der darin begriffenen Gegenstände Analoges, ein „dem natürlichen Systeme der Dinge" sich Annäherndes darin gefunden zu haben glaubt, oder die Behauptung eines gänzlichen Subjektivismus in diesem Thun mit Entschiedenheit auszusprechen Bedenken trägt. Hier soll nun die Philosophie sich ausdrücklich zu einer solchen vollständigen logischen Klassifikation aller denkbaren und wirklichen Begriffe erweitern, dabei jedoch stets das Bewußtsein haben von der durchgängigen Subjektivität (dem „Idealistischen") dieses Beginnens: erkannt wird Nichts dadurch, noch ist dies die Absicht dabei, sondern nur der Erkenntnißstoff, das Empirische geordnet. Dabei meidet der Verfasser jedoch, wenigstens in vorliegendem Buche, an jene allgemein bekannten Ausdrücke der Logik, überhaupt an die Bestimmungen des logisch formellen Denkens, wenn auch nur erläuterungsweise, zu erinnern. Sollte dabei nicht das Bedenken unwillkührlich hineingespielt habe, die vermeintliche Entdeckung der neuesten Philosophie zu einer Reminiscenz an allbekannte Dinge einschwinden zu sehen, nur freilich hier aus der alten Unentschiedenheit zwischen Realerkennen und formalem Denken herausgerissen, welche jener ältern Gestalt allein noch den Anklang an tiefere Beziehungen der Wahrheit verleihen konnte?

In diesem „Systeme der Begriffe" sei nun Alles zu finden, — fährt die Theorie fort, — was die Philosophie bisher vergebens angestrebt habe, wenn sie ein System realistischer Erkenntniß zu werden suchte: Nothwendigkeit liegt in jenen Begriffen, wenn sie dem „Gesetze der Form" gemäß gebildet sind; d. h. wir können uns hier überall bewußt werden, ob wir einen Begriff durch eine logisch richtige Denkoperation gefunden haben, ob er logisch nothwendig ist. Dies System gewährt uns ferner eine Erkenntniß der Gründe, d. h. „derjenigen allgemeinen Begriffe, aus denen mit Nothwendigkeit die besondern fließen": und hieraus sodann erheben wir uns zum „letzten Grunde", dem von der sonstigen Philosophie immer vergeblich angestrebten Absoluten, — hier aber nicht der Dinge, sondern der Gedanken. Es ist „der absolute, unendliche Begriff alles irgend Denkbaren", was nach der Erklärung der alten Logik, der höchste Gattungsbegriff hieß, der nicht mehr Art werden kann, das logisch Absolute. In diesem hat daher die Philosophie (nach dem Verf.) auch ihre Einheit, nicht der Dinge, sondern des Wissens, weil sie alles Denkbare in ihrem Systeme von Begriffen umschließen muß (S. 39). Der Verf. preist Hegel, daß er diesen Begriff gefunden, und in seiner Bezeichnung des Sein = Nichts zum Anfange der Philosophie gemacht habe. Ihn als solchen überhaupt gefunden zu haben, kann er Hegeln unmöglich zum Verdienst anrechnen; er ist schon seit den ältesten Zeiten gekannt und aufgestellt, und wenn man namentlich den nächsten Vorgänger für Hegel in Betreff dieser Begriffsbestimmung suchen wollte, so wäre es ohne Zweifel Kant selber, der in seiner Kritik der reinen Vernunft *) den höchsten Begriff, der an die Spitze einer Transscendentalphilosophie gesetzt werden müsse, als den Begriff von einem Gegenstande überhaupt, problematisch genommen, oder unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei, bezeichnet. Das wahre Verdienst Hegels dagegen, diese leerste oder höchste Abstraktion

*) S. 346 5te Aufl.

der formalen Logik in einen metaphysischen Zusammenhang, und zur ersten Definition des Absoluten erhoben zu haben, das also, was mit seinen Konsequenzen und Folgen Hegels wahrhaft eigene und große Gedankenthat enthält, ist nach Herrn Schmidt gerade das Falsche, Verwerfliche, aus Selbstverblendung Hervorgegangene. Was ist denn also der wahre Grund in ihm, sich als einen so großen Bewunderer der Hegelschen Philosophie zu bezeugen, und sie als die nächste Vorgängerin der rechten Philosophie, seiner eigenen, zu bezeichnen, da es doch keinen direkteren Widerstreit der philosophischen Grundansichten und Bestrebungen giebt, als wie er zwischen der ganzen in Hegel beginnenden Epoche und seinen eigenen in ein längst verlassenes Geleis zurücklenkenden Ansichten gefunden wird? Wie man nicht umhin könnte, in den so eben dargelegten Vorzügen seines Systemes eine travestirende Nachahmung der Spekulation zu sehen; so drängt sich uns bei jenen Lobeserhebungen, das Gefühl einer sich selbst oder den Gegner — der eben hier der Gelobte ist — ironisirenden Parodie hervor. Oder ist es vielleicht, — wir fragen ausdrücklich, ohne entscheiden zu wollen — die unwillkührliche Neigung, einen Theil der Autorität, deren sich die Hegelsche Philosophie erfreut, auf seine eigenen Ansichten, als die verwandschaftlich nächsten, überfließen zu sehen? Hier scheint uns Beneke, dessen Empirismus er den Vorwurf macht, von Spekulation Nichts wissen zu wollen, ja des spekulativen Sinnes ganz zu entbehren, ungleich höher und in sich selbst klarer zu stehen. Er begehrt von ihr weder Anerkennung, noch sucht er ein äußeres Bündniß mit derselben: er läßt sich durch keine solche Modeillusionen berücken.

Indem nun nach diesem Begriffe von der Philosophie eigentlich Nichts mit diesem Namen belegt werden kann, „was oder inwiefern es die Erkenntniß der Wirklichkeit sich zur Aufgabe macht": so hat der Verfasser sehr recht, sich zu bekennen, daß nach dieser Norm sehr wenig eigentlich Philosophisches in den bisherigen Systemen sich

finde (S. 41.); denn fast überall, so behauptet er selber, überschleicht die Philosophen das leidige Vorurtheil, mit ihrem Thun wirklich Etwas leisten, d. h. erkennen zu wollen, oder wenn diese Arbeit mislungen ist, sich darüber betreten zu zeigen, und diesen oder jenen neuen Ausweg zu versuchen; während das radikale Heilmittel doch so nahe liegt, sich jener Kümmernisse und Mühen zu entschlagen, auf eigentliche Erkenntniß ganz zu verzichten, und nur um die Form des eigenen Gedankens, um ein „idealistisches System" der Erfahrungsbegriffe bekümmert zu sein.

Und hier wäre die glücklichste Auskunft, um den steten Rückfall in eigentlich spekulative Bestrebungen ein für allemal zu ersticken, wenn man „den philosophischen Trieb", der freilich auch ein nicht in Abrede zu stellender Erfahrungsbegriff ist, dergestalt ausdeuten könnte, daß er gar nicht mehr auf Spekulatives sich zu beziehen schiene, sondern nach einer ganz andern Weltgegend hinwiese. Auch dies wird vom Verf. unternommen: er behauptet (S. 41. ff.), daß dieser Trieb sich geradezu selber mißverstehe, wenn er sich anders als in logisch-idealistischer Bedeutung fassen wolle. Im andern Falle strebt er Unerreichbarem nach, und sein eigentlicher Zweck kann doch nur auf das von ihm Erreichbare gerichtet sein (S. 43). So seien z. B. Betrachtungen über Gott und göttliche Dinge wahrhaft, obwohl unvollkommen (sich selbst mißverstehend) spekulativ, indem, was eigentlich von der Philosophie und ihrem absoluten Begriffe auszusagen oder zu fordern sei, auf jenes bezogen werde; und so könne auch die Ethik als Philosophie gelten, wenn sich in ihrer Idee des höchsten Gutes die der Philosophie und ihres Absoluten wiederspiegle. Ueberall gebe sich dabei die, wenn auch „unverstandene", Bekanntschaft mit dem absoluten Begriffe, mit den Ideen des spekulativen Sinnes kund.

Die Verwechselung aber zwischen zwei an sich so heterogenen Dingen, wie das absolute Wesen und der absolute Begriff, das höchste Gut und der oberste Begriff sind, sei nicht schwer zu erklären. Es sei natürlich, daß dem Menschen

der Gedanke an die Aussenwelt näher liege, als der an sich selbst, und daß er daher die Gegenstände der Philosophie eher außer sich suche, als in sich, d. h. „eher einen letzten Grund der Dinge, als der Begriffe." Daher geschehe es nur zu leicht, daß solche bloß dunkel dem Bewußtsein vorschwebenden Ideen zusammenfließen mit andern, die dem Bewußtsein näher liegen und klarer sind, daß z. B. auf Gott übergetragen wird, was eigentlich nur von dem im Geiste des Menschen selbst aufzufindenden obersten Begriff gelten sollte, u. s. w.

Zu bewundern ist bei einer solchen summarischen Deduktion nur die Leichtigkeit und Unbefangenheit, mit welcher dasjenige, was die tiefsten Denker aller Zeiten als den eigentlich specifischen und das Insiegel seiner höheren Natur begründenden Besitz des menschlichen Geistes sich bezeichnet haben, die spekulative Idee des Absoluten, hier kurzweg als Produkt einer psychologischen Täuschung, und einer Täuschung so einfältiger Art, aus der spekulativen Vernunft herauserklärt werden soll. Kant, welchen der Verfasser als den unmittelbaren Vorgänger seiner Lehre bezeichnet, und in dessen Denkweise er seine eigne wiederholentlich zu spiegeln liebt, auf welchen er auch sonst sich berufen zu können schiene, lehrt in dieser Beziehung ganz Anderes und direkt Widerstreitendes. Nicht einmal in seiner Kritik der reinen Vernunft, wo er von der objektiven Bedeutung der Idee des Absoluten freilich auf eine sehr unempfehlende Weise spricht, wird ihre Ursprünglichkeit und wahrhafte Apriorität in Zweifel gezogen, vielmehr ausdrücklich gelehrt und durch die ganze Theorie begründet. Nur in Bezug auf die nähere Erkennbarkeit bleibt sie beim Negativen, und allein dadurch, durch das Unvermögen, jenem Ideale der spekulativen Vernunft ein entsprechendes Erkenntnißobjekt vindiciren zu können, wird es ihr zu einem bloß regulativen Principe für die Erfahrungserkenntniß, — gegen seine ursprüngliche Bedeutung und Würde: welcher hier übrig bleibende Zwiespalt theoretischer Vernunft theils durch die praktische Vernunft, theils durch die teleologische Urtheilskraft, indem sie sich zur Ethi-

kotheologie erhebt, ausgeglichen werden soll. (Kants Kr. der Urtheilskraft, S. 410. 418. ff.)

Deßhalb ist es ein Mißverständniß des Verf., auch Kanten die Behauptung zu leihen, als ob wir auf die Ideen des Unbedingten oder Unendlichen nur durch unser Geschäft des Schließens kommen, daß jene Ideen also lediglich (auch nach Kant) in der **Form** unseres Denkens ihren Grund haben, „**indem das Schließen für jede gefundene Bedingung noch eine neue fordert**, und daher ein absolutes Ende dieses Rückganges oder Anfang dieses Prozesses **verlangen** muß" (S. 282. 83.).

Da zeigt sich denn wieder die absolute Schranke des Empirismus, sein hartnäckiges Verharren bei der nackten unverstandenen Thatsache, mit dem Unvermögen diese sich weiter zu deuten, oder auch nur deuten zu **wollen**. Das Denken, auch das empirische, „**verlangt, fordert**" allerdings solch ein „absolutes Ende seines Rückganges", oder vielmehr es ist schlechthin dazu genöthigt, soll es sich nicht in den Widerspruch verstricken, den ein als **wirklich** gesetzter Regreß ins Unendliche mit sich führt, jedem solchen **einzelnen** Begründen und Bedingen die schließliche Rückbeziehung auf einen wahrhaft letzten und höchsten Urgrund vorzubehalten. Aber eben deßhalb ist diese innere, unausweichliche Bedingung, diese stillschweigende Grundvoraussetzung, welche das Denken überall in sich trägt und zu jedem einzelnen Akte des Begründens mit hinzubringt, nicht **Produkt** der Form in ihm, sintemal sie alles Begründen und Bedingen ja selber formirt oder bedingt, vielmehr umgekehrt selbst ein diese Form und alle Denkakte näher Bestimmendes. Denn was wäre seine „Form" mehr, als die nothwendige Aeusserungs- und Erscheinungsweise seiner Natur? Und so muß gesagt werden, daß Denken nichts Anderes ist, als dies ursprüngliche Bewußtsein, die dem menschlichen Geiste eingeborene Idee des Absoluten, welche sich an dem Endlichen, stets dasselbe negirend und so darüber hinaustreibend, geltend macht. Es sollte doch nicht mehr nöthig sein, immer wieder an einen

so einleuchtenden und zugleich so vielfach nachgewiesenen Satz zu erinnern, daß der Begriff des Endlichen, Bedingten, eines Grundes Bedürftigen, die Idee eines Unbedingten, den Grund in sich selbst Habenden, als schlechthin erste und ursprüngliche voraussetzt, daß mithin das Bestimmen von Etwas als eines Bedingten den Gedanken des Unbedingten unmittelbar in sich gegenwärtig hat, und zwar als eines realen, objektiven, nicht blos als eines subjektiv formalen Denkprincipes. Ohne jenen Gedanken ist daher auch gar kein wirkliches Bedingen und Begründen, mithin kein Denken möglich, indem ja die ganze Architektonik desselben auch nach dem Verfasser auf eine solche schlechthin höchste Einheit sich zurückbezieht. So gewiß daher, müssen wir endlich schließen, ein solches Denken gegeben ist, eben so gewiß ist in ihm die schlechthin apriorische, „angeborene" Idee des Absoluten enthalten, dasjenige also, dessen faktisch anzuerkennende Thatsache schon die Theorie des Verfassers in der Wurzel aufhebt, welche lediglich aus einem willkührlichen und nach dem Bildungsstandpunkte der gesammten gegenwärtigen Philosophie in der That unbegreiflichen Ignoriren derselben hervorgegangen ist. Und damit stimmt so sehr auch Kants ausdrückliche Meinung zusammen, daß er ja gerade die Idee des Unbedingten, als das schlechthin apriori allem bedingten Denken zu Grunde liegende, als Ideal der Vernunft, als etwas ihr durchaus Gegenwärtiges, obzwar in der empirischen Reihe der Bedingungen nie zu Erreichendes, aufstellt. Darauf allein beruht Kants Lehre von den „Ideen" (Kritik der reinen Vernunft S. 368. ff.). Transscendentale Idee nach Kant (S. 383.) ist „ein nothwendiger Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann;" — mithin von apriorischem, keinesweges in irgend einem Sinne empirischem Datum oder Ursprunge.

Und zuletzt noch, müßte man fragen, um auf die Hypothese jener „Verwechselung" wieder zurückzukommen: — was hat die „Aussenwelt" mit jener spekulativen Frage nach dem „letzten Realgrunde der Dinge" zu thun? Soll derselbe denn in der

Aussenwelt gefunden werden, gleich irgend einem andern Dinge; oder wird er überhaupt nur dort gesucht, und zwar ausdrücklich nur in dieser, als im Gegensatze mit dem eigenen Innern des menschlichen Geistes? Als ob für diesen, für das eigene Bewußtsein und Denken, ein „letzter Grund" schlechthin nichts Anderes sein könnte, denn nur das logische Letzte und Abstrakteste, der „oberste Begriff"? Und wenn nun der menschliche Geist, jener Verwechselung und falschen Uebertragung des Unbedingten auf die Aussenwelt nach des Verfassers Rath sich entschlüge, und den „letzten Grund" wirklich „in sich", suchte, statt „in der Aussenwelt": warum könnte er dann nicht auch eben so gut als der absolute Realgrund gedacht werden? Oder vielmehr müßte er dies nicht? Wie denn in Bezug auf die Nöthigung des Denkens, das Endliche in einem Absoluten Grund und Festigkeit finden zu lassen, gar kein Unterschied statt finden kann zwischen dem „In sich" und „Ausser sich" des menschlichen Geistes, zwischen der eigenen Endlichkeit, und der der äussern Dinge, sondern beide in dieser Beziehung sich völlig gleichzusetzen sind.

Wenn endlich der Verf. bei dieser Gelegenheit die merkwürdigen Worte fallen läßt, daß er die Idee Gottes für dem Bewußtsein näher liegend und klarer halte, als die des logisch Absoluten: wie kann er sich, — auch in dem Zusammenhange seiner gegenwärtigen Schrift, weil nur von hier aus über den Hauptgegenstand derselben, das Verhältniß von Spekulation und Religion, ein gründliches Urtheil möglich ist, — der Rechenschaft entziehen, von Wannen dem Geiste diese so „klare Idee" kommen möge? Er könnte nach seiner Gesammttheorie nur antworten; allein aus der Erfahrung; durch Erziehung etwa und Jugendbildung; — was, wenn man bis zu dem erfahrungsmäßig ersten Ursprunge dieser religiösen Kenntniß von Gott zurückfragen wollte, nun auf eine blos empirische, äusserliche und damit völlig unbegreiflich bleibende Gestalt der göttlichen Offenbarung hinauskommen würde. Ist Gott keine Idee, kein dem Bewußtsein ursprünglicher und

unverlierbarer Gedanke; so ist auch die Religion nur etwas empirisch Zufälliges: zwar „positiv" einmal offenbart, wie man dies heißt, aber, falls sie nicht auf ein ursprüngliches Gottesbewußtsein trifft und dies wahr macht, eben so gut wieder abzustreifen und in Vergessenheit zu bringen: die in ihren Konsequenzen schnödeste und innerlich irreligiöseste Theorie, die gefunden werden kann. Gott, in einer bloß äusserlichen Offenbarung behauptet, könnte dann auch bloß Gegenstand einer Erfindung, eines Priesterbetrugs sein, und wo wäre endlich das Kriterium der rechten Religion, der wahren Offenbarung, wenn es nicht im Innern des Geistes selbst, in der angeborenen Religion gefunden würde?

Ist aber die Idee Gottes ein wahrhaft Apriorisches, so ist die Religion in der Wurzel Eins mit der Philosophie, und Wer in unvorsichtigem Eifer beide trennen wollte, die nie wahrhaft getrennt waren, noch sich trennen lassen, der würde die Erstere zur Blindheit verurtheilen, die Andere zur Geist- und Seelenlosigkeit. Der Verfasser aber hat nach Art schlechter Sachwalter, indem er seine Partei auf das Höchste zu erheben gedachte, Clientin und Gegnerin, Religion und Philosophie, gleicher Maaßen und aus derselben Grundgesinnung in ihren Rechten verletzt; ein Unstern, der ganz in Analogie steht mit dem Misgeschicke, das ihn bei seiner kritischen Durchmusterung der bisherigen Systeme begleitet, daß, je tiefer und wahrer ein System, je genialer ein Denker zu sein im Rufe steht, er desto entschiedener in Opposition mit ihm treten muß, und ihn nur des Irrthums, der Verkehrtheit, einer fast unbegreiflichen, ja schülerhaften Verwechselung des bloß logisch Allgemeinen und Nothwendigen mit dem Höchsten und Heiligsten, mit Gott, zu beschuldigen vermag. Und was er tiefen Blick nennt in den älteren Systemen, geniale Vorausdeutung auf die wahre Philosophie, die seinige; ist gerade das direkt Entgegengesetzte von dem, was jene wirklich meinen und behaupten, und wogegen sie, wenn man es ihnen als eigenen Sinn aufdrängen wollte, auf das Lebhafteste protestiren würden. So muß er bei seiner historischen Kritik sich beständig durch Para-

doxieen und Machtsprüche helfen, und muß Behauptungen wagen, welche direkt gegen alles bisher Ausgemachte anlaufen: aber es ist nicht die Paradoxie der wirklichen Tiefe und Neuheit, sondern einer trivialen und willkührlich erdachten Umkehrung aller anerkannten Ergebnisse. Ueberhaupt wurden wir bei diesem Alles-umstürzenden Unternehmen des Verfassers häufig an Shakespeare's Malvolio, den unübertrefflichen Mann, erinnert, der auch das Haus seiner Gebieterin von allem schädlichen Geisteslurus und unnützen Gesindel reinigen wollte, und doch selber seiner verehrten Herrin zu Liebe und Augendienst seine Kniegürtel kreuzweise band, und die Mode der Zeit — (Philosoph sein zu wollen) — mitmachte: sonst aber trotz seiner ernsthaften und rechtschaffenen Gesinnungen von den Weltkindern so Manches auszustehen hatte, was wir nicht wiederholen wollen! Uns gemuthete immer, mit ähnlichen Worten, wie in jenem Lustspiele, Ihm und allen Gleichgesinnten zuzurufen: Meint Ihr, weil Ihr fromm geworden seid, es solle nun in der Welt keine Spekulation und keinen derben Geistesmuth mehr geben? (Shakespeare, the twelfth nigth, Act II. Sc. III.: Dost thou think, because thou art virtuous, there be no more cakes and ale?)

Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums; von Dr. J. S. von Drey, Prof. der kath. Theologie in Tübingen. Erster Band: Philosophie der Offenbarung. Mainz bei Fl. Kupferberg. 1838.

Recensirt von

Dr. A. Günther.

Zweiter Artikel *).

Mit dem vierten Abschnitte: Gottes Thätigkeit in der Offenbarung (§. 20.) beginnt ein Wendepunct in der vorliegenden Apologetik, als Theorie der Offenbarung; sie geht hier nämlich zu dem wahren und wirklichen Begriffe der letztern aus dem früheren allgemeineren Begriffe derselben über, der sich bisher blos mit dem Nexusverhältnisse der Offenbarung zur Religion überhaupt befaßt habe. Zum wirklichen Begriffe aber, heißt es, gelangt die Theorie nur durch die Wirksamkeit Gottes nach Außen, die als Offenbarungsthätigkeit bezeichnet wird. Von der Vorstellung nun, die man sich von dieser Thätigkeit macht, hange, wie der eigentliche und wahre Begriff, so später das Urtheil über Möglichkeit der Offenbarung, und mit jenem aller Glaube und Unglaube an diese ab. — So wird (S. 179) die Verwirrung in dem überlieferten Offenbarungsbegriffe daraus erklärt, daß man die Untersuchung nicht bis zu ihrem innersten Kern (Anfang) zu-

---

*) Vgl. den ersten Artikel in der Zeitschrift Bd. II. H. 2. S. 289—336. — Daß der hier mitgetheilte zweite Artikel noch nicht, wie Anfangs angekündigt war, den Schluß der Rec. bringt, dafür diene zur Erklärung und Entschuldigung, daß der Herr Verf. im Verlauf seiner Arbeit sich vorsetzte, in einer ausführlichen Kritik des angezeigten Werkes alle Hauptpunkte einer „Philosophie der Offenbarung" zu behandeln; ein Unternehmen, welches ihm Alle, die sich für die wissenschaftliche Laufbahn dieses Denkers interessiren, — und dies ist ja wohl von allen Lesern unserer Zeitschrift vorauszusetzen — im höchsten Grade Dank wissen werden. Anm. d. Red.

rückführte; sondern seinen Standpunkt in Begriffen der Gegensätzlichkeit nahm. Daher handle sich's auch in einer Apologetik vor Allem darum, daß das Verhältniß der historischen zu den ursprünglichen Offenbarungsthätigkeiten auseinandergesetzt werde. Dies geschieht in der Doppelbehauptung: Beide Thätigkeiten kommen darin überein, daß sie Offenbarungen ad extra sind; und sie unterscheiden sich dadurch, daß jene eine Thätigkeit ins (vorangedachte) Nichts; diese aber eine ins (vorhandene) Etwas sei. Dieses Etwas aber wird die Natur (= Schöpfung) genannt. Von dem Verständnisse also des Gegensatzes zwischen Natur und Gotte, sei der wahre Begriff der historischen Offenbarung bedingt. Bleibe nämlich dieser Gegensatz ein absoluter und hiemit unaufgelöster; so scheitre jede Apologetik. Er sei aber ein auflösbarer (d. h. zu verwandeln in einen relativen), wenn die historische auf die ursprüngliche Offenbarung zurückgeführt und jene als bloße Fortsetzung der letztern nachgewiesen werde. — In der ursprünglichen aber (S. 181) mache sich Gott offenbar einerseits in der Materie und durch sie; andrerseits in dem Geiste und durch ihn: und zwar, dort wie hier, durch Bildung (der Materie und des Geistes). In der Geschichte aber offenbare sich Gott ebenfalls, wie in der Natur so im Geiste, — nur jetzt durch Umbildung. Diese in der Natur sei das Wunder; jene in dem Geiste sei die Inspiration. Nach dieser Verhältnißbestimmung stellt sich nun dieser Abschnitt folgende Aufgaben: 1. Daß, wie Gott nicht etwa blos für einen Augenblick — Schöpfer ward, sondern dieser zu jeder Zeit bleibt; so auch seine Schöpferthätigkeit fortdaure in neuen Productionen. Kurz: es soll die Offenbarung (ihrem Wesen nach) als identisch mit der Schöpfung gezeigt werden, folglich auch ihrem Begriff nach.

2. Daß beide Offenbarungen (als Offenbarungen eines und desselben Gottes) nicht im Widerspruche mit einander stehen können, d. h. daß die Ordnung der ersten durch die der zweiten nicht aufgehoben werde.

3. Daß — wie in der ursprünglichen, so in der historischen Offenbarung, das Uebernatürliche und Natürliche in einander seien. Daß die letztere also eine übernatürliche (ihrem Principe nach), wie eine natürliche (ihrem Producte nach) zu nennen sei. Durch die Anwendung endlich dieser Nachweisung auf die Grundformen der ursprünglichen und historischen Offenbarung, sollen (S. 181.) die Begriffe von Wunder und Inspiration von allen Verunstaltungen leicht gereiniget und so der wirkliche und wahre Begriff der Offenbarung zum Schlusse gebracht werden können.

Diesem dreifachen Versprechen Wort zu halten, sind die drei folgenden §§. bestimmt; so daß §. 24. mit der genaueren Bestimmung der Offenbarungs- zur Schöpfungsthätigkeit schließt.

Unser Apologet hat sehr wohl gethan, daß er einerseits den wahren Begriff der Offenbarung in der Geschichte von der Vorstellung abhängig erklärt, die man sich von der Offenbarung Gottes in der Schöpfung macht; und daß er andrerseits diese Vorstellung wieder abhängig sein läßt von der Vorstellung (Auffassung und Beurtheilung) des Gegensatzes (Verhältnisses) zwischen Gott und Schöpfung; wiewohl wir vor der Hand nicht einsehen: warum er das Verhältniß als identisch mit Uebernatürlichem und Natürlichem bestimmt, als wäre nur die Natur, nicht aber der Geist ein Product der Schöpfung. Wir glauben aber dem Verfasser in seinem Verfahren nicht nachzustehen, wenn wir weiter fragen: Was denn das richtige Verständniß dieses Verhältnisses abermal zur Voraussetzung habe? — Und wir glauben keine übertriebene Antwort abzugeben, wenn wir die Idee von der Offenbarung Gottes ad intra, als die nächste Bedingung ansetzen, als die entferntere aber und hiemit letzte, den Gottesgedanken in Uns, d. h. unsere Vorstellung von Gott selber (in der wahren und wirklichen Auffassung und Beurtheilung Seiner, als des Seins und Erscheinens durch sich).

So weit zurück hat sich aber unser Apologet von seiner Methode nicht treiben lassen, wahrscheinlich nach einer Note S. 183. zu schließen, um nicht in die Aufgabe hinein zu gerathen: „Geheimnisse und Wunder aufzulösen statt vielmehr ihren Bestand nachzuweisen." Er hat vorlieb genommen mit dem Verhältnisse und dem Zusammenhange der Offenbarung mit der Religion, wovon er diese als den zuentwickelnden, jene als den entwickelnden Factor (dem frühern Abschnitt zufolge) behandelte.

Von dieser Verhältnißbestimmung gesteht er nun freilich ein: daß sie ihm nur den allgemeinen Begriff — oder — die Idee; aber noch keineswegs den wahren und wirklichen Begriff von der Offenbarung liefere. — Diese Aeußerung ist aus dem Munde des Verfassers desto auffallender, je größer das Gewicht ist, das er sonst auf allgemeine Begriffe (= Ideen) legt und je größer das Heil ist, das er sich von einer Demonstration verspricht, die auf einem solchen Fundamente sich erbauen läßt.

Jene Verhältnißbestimmung wird jetzt von ihm selber zu einer unwahren und unwirklichen herabgestimmt, weil die Wahr-

heit und Wirklichkeit (des Offenbarungsbegriffs) nur in der Bestimmung liegen soll: daß die historische Offenbarung einerseits als Wiederholung und Fortsetzung der ursprünglichen Offenbarung (Schöpfung) gedacht werde; andrerseits aber doch wieder nicht als Bildung oder Setzung von Objecten, also als Nichtschöpfung, sondern blos als Umbildung, Umsetzung in denselben vorgestellt werden solle.

Wir können uns auch nur darüber freuen, wenn wir sehen, daß der Verfasser dem Mißtrauen gegen die allgemeinen Begriffe, wo es sich um die wirkliche tiefere Erfassung irgend einer Sache handelt, einen Zutritt gestattet; aber darin können wir ihm nicht beistimmen: wenn er jene allgemeinen Begriffe als identisch mit Ideen ansetzt, die doch als der Inhalt des Selbstbewußtseins im Geiste, den graden Gegensatz zu der Begriffsscala im Bewußtsein der Natur bilden. Zu bedauern ist nur, daß dem Verfasser seine spätere Unzufriedenheit mit der Allgemeinheit im Begriffe nicht viel genützt hat.

Eben weil er anfänglich mit der Verhältnißbestimmung der Offenbarung zur Religion, als einem Entwicklungsprocesse der letztern, der sich durch die Weltgeschichte hin fortsetzt, höchlich zufrieden war; können wir uns mit seinem darauf erbauten wirklichen und wahren Begriffe der historischen Offenbarung nicht zufrieden stellen; indem der Inhalt jenes Begriffs einerseits als Identität der Offenbarung mit der Schöpfung, als einer Fortsetzung der letztern; andrerseits aber auch als Heterogenität mit der Schöpfung, d. h. als Umbildung und nicht als Bildung angegeben wird. Der Mittelpunct der Distinction zwischen ursprünglicher und geschichtlicher Offenbarung fällt also in die Frage: Wie kann Offenbarung (historische) als Schöpfung gedacht werden, da diese doch als Bildung oder Setzung und jene nur als Umbildung oder Umsetzung zu denken ist? Und so stünden wir zugleich bei der Art und Weise: wie der Apologet die dreifache Aufgabe dieses Abschnittes gelöst, in der die Antwort auf jene Hauptfrage zu finden sein muß. Und siehe da! wir begegnen gleich Anfangs im §. 22. unter der Aufschrift: die Natur und das Natürliche, der Frage: Was ist die Natur und wie ist sie geworden?

Die Antwort ist nun zwar die gewöhnliche, nämlich: durch die Schöpferkraft, durch den schaffenden Willen Gottes; aber der Verfasser setzt noch hinzu: daß hiemit das Geheimniß aller Geheimnisse ausgesprochen sei. Die Natur hat ihren Grund in dem Uebernatürlichen, ist das nicht das wahre Weltwunder? fragt er.

Diesem Ursprunge zufolge soll Alles, was ist (das Ein-

zelne und Ganze) zwei Gesichter haben, das Naturgesicht, was uns zugekehrt, und das andere, was gegen Gott schaut, und als Ebenbild Gottes, das Bild seines Urhebers zurückstrahlt. Allein hiemit ist das Weltwunder noch nicht erschöpft; ein zweites steckt noch darin: Wie die Natur aus dem Uebernatürlichen geworden? — Als die gewöhnliche Antwort der Theologen und Philosophen wird angeführt: „durch einen einzigen Willensact, d. h. in einem Nu hat Gott Alles hervorgebracht."

Unser Apologet hat auch Nichts dagegen einzuwenden; nur glaubt er eine bisher übersehene Distinction zwischen der schaffenden Thätigkeit in Beziehung auf Gottes Wesen und in Beziehung auf ihr Product hinzufügen zu müssen. Denn nur in jener, nicht aber in dieser Beziehung gelte das Eine Nu. Das Gesetz aber des Endlichen sei das Werden, die Allmähligkeit, das Nacheinander, und dies sei auch der Sinn des alten Axioms: in momento nihil fit, das auch die biblische Schöpfungsgeschichte in ihrem Sechstagewerke in Schutz nehme. So mußte z. B. (S. 184.) das Unorganische sich in seinen drei Grundformen durch die Kraft des Schöpfers zuerst gestalten, ehe das Organische werden konnte, dem jenes zum Substrate diente. Aber das Unorganische war, am Anfange, so wie jetzt noch, unfähig sich selber zu organisiren. Die organische Kraft mußte unmittelbar vom Schöpfer kommen. Eben so wenig konnten die niedern Organisationen (Pflanzen und Thiere) den Menschen erzeugen. Dieser mußte ebenfalls unmittelbar von Gott geschaffen werden.

Wenn wir nun auf unsre obige Centralfrage zurückblicken: Warum die Offenbarung als fortgesetzte Schöpfung gedacht werden müsse; so erhalten wir einstweilen zur einleitenden Antwort: „Weil wir uns einerseits durch das successive Werden des Endlichen, andrerseits durch die Unfähigkeit desselben, aus sich selber zu werden, und sich selbst zu bilden, in die Nothwendigkeit versetzt sehen, das Eingreifen der Schöpferthätigkeit schon für die Urgeschichte zu postuliren, womit zugleich in der Schöpfung nothwendig nicht blos ein einmaliges und einfaches; sondern wiederholtes, vielfaches Wunder gesetzt wird." Mit andern Worten: Ist die Urgeschichte ein wiederholtes Wunder, warum nicht auch die spätere Geschichte — oder — ist von der Schöpfung als ersten Offenbarung das Wunder nicht zu trennen, warum sollte die spätere Offenbarung in der Geschichte ohne Wunder sein?

Wir aber können dem Verfasser versichern: daß er uns einen viel größern Gefallen erwiesen hätte, wenn er sich mehr

die Beantwortung seiner ersten Frage: Was ist die Natur? hätte angelegen sein lassen, bevor er sich auf das Daß, und Wie sie aus dem Uebernatürlichen (Gott) geworden, eingelassen. Auch hätte die Angabe des Wie dabei nur gewinnen können, und zwar ohne sich der Gefahr auszusetzen: „Geheimnisse aufzulösen, statt sie zu rechtfertigen.“ Wir wissen wohl: daß er die Natur einerseits mit der Schöpfung als gleichbedeutend ansetzt, andrerseits aber von dieser doch wieder den Geist auszuschließen scheint. Denn nach S. 203. heißt es: Dieser (der Geist des Menschen) sei Geist vom Geiste, ein Satz, der an den bekannten: Deus de Deo, lumen de lumine erinnert. Von der Materie läßt sich nun freilich nicht sagen, daß sie Geist sei, ja nicht einmal sagen, daß sie als solche, Substanz sei, weil sie als solche nur eine Erscheinung der Natursubstanz ist. Die Natur aber als Substanz ist es allein, die von Gott ursprünglich gesetzt ist, keineswegs aber als Materie; denn Gott selber ist es schlechthin unmöglich, Erscheinungen einer Substanz ohne diese zu setzen. Ist aber diese einmal von ihm gesetzt; so sind mit jener freilich noch nicht alle Bedingungen gegeben, daß sie in ihre Selbstoffenbarung oder Erscheinung übergehe. Denn was nicht durch sich selber ist; kann auch nicht durch sich erscheinen; es ist auch hierin auf den Einfluß dessen angewiesen, der es ursprünglich ins Sein gesetzt hat, und bringt in dieser Abhängigkeit zugleich seine eigene Bedingtheit (Creatürlichkeit) zur Offenbarung.

Der ursprüngliche Act, wodurch eine Substanz als solche gesetzt (d. h. erschaffen) wird, muß demnach noch einen andern zum Nachsatze haben, wodurch jene aus ihrer Indifferenz gehoben, differenzirt, d. h. aus dem Sein in die ursprüngliche Erscheinung zersetzt wird. Diese ist nun freilich noch nicht alle und jede Erscheinung, so wie das Ducens einfacher Laute noch nicht die Wörter aller Sprachen ist; aber sie sind doch die Grundbedingungen aller weitern Entwicklung derselben Substanz als eines Lebensprincips. Die Natur in ihrer Substanzialität ist eben das, was der Verfasser das der Gottheit zugekehrte übernatürliche Antlitz nennt, im Gegensatze zu ihrem Naturgesichte, das sie in ihrer Materialität besitzt. Hatte also unser Apologet einmal und vor allem die Schöpfung = Natur, und diese = Materie (lebloses Etwas) angesetzt; so sah er sich freilich in die Nothwendigkeit versetzt: zur Erklärung der niedern und höhern Formen in dem Leben der Natur jedesmal den unmittelbaren Einfluß der Schöpferkraft Gottes um Hülfe anzurufen; wiewohl sich daraus noch keineswegs die Mehrzahl der Hülfleistungen nothwendig ergibt. Die niedern Organisationen können freilich den Menschen nicht hervor-

bringen, als Geist versteht sich; warum denn aber nicht ihn als Naturwesen? — Was soll überhaupt der alte Unterschied zwischen Organischem und Unorganischem? Ist wohl eine Substanz als Lebensprincip denkbar ohne Bestimmung zur Organisirung, die freilich eine andere im Geiste, eine andere in der Natur, eine andere in Gott selber ist? Aus demselben Grunde konnte er auch der Alten Behauptung über das Wie beistimmen: daß im Nu Gott Alles erschaffen habe. Um nur Eine Substanz zu setzen, dazu gehört freilich nur, wie Ein Willensact, so auch Ein Nu; und ist mit Einer Substanz die ganze Schöpfung als Creatur ausgemessen, so wären alle andern Schöpfungsacte und alle andern Nu wohl sehr überflüssig. Anders aber steht es, wenn die Schöpfung in ihrer Totalität als eine Mehrheit, ja als ein organisches Ganze von Substanzen gedacht werden müßte, im Falle jene als Offenbarung Gottes ad extra, und hiemit als Kehrseite von seiner Offenbarung ad intra (der zufolge Er sich dreieiniger Gott ist) vorgestellt würde. Denn so wenig Gott als absolutes Princip in Einem Acte (etwa in dem der Zeugung, in der Gegensetzung mit Ausschluß der Ueberzeugung im Gleichsatze) und in Einem Nu, als dreieinige Gottheit fertig wird; so wenig kommt die Schöpfung, die Weltcreatur, in Einem Acte von Seite Gottes und seiner Schöpferkraft zu Stande. — Wir wissen daher auch Nichts mit der Distinction des Verfassers zwischen dem ewigen und zeitlichen Schöpfungsacte anzufangen, wovon jener der intelligible, dieser aber, die Zeit selber setzende Act genannt wird. Welche Zeit aber? etwa alle Zeit, die absolute wie die relative, wovon jene doch mit den Momenten des zweifachen Ausganges in der Offenbarung Gottes ad intra gegeben ist? Soll unter diesem Etwa die Schöpfung als Product und Factum, als Thatsache verstanden werden; so kann mit jenem nur der Willensact Gottes bezeichnet werden, der freilich mit Gott selber als ewigem Subject seines absoluten Willens zusammenfällt, aber jenes Subject coincidirt darum noch nicht mit jenem Producte, als seinem einzigen Objecte. Im Producte aber erreicht der Act zugleich seinen Abschluß, weil seine Sättigung; ein Umstand, der dem Gedanken im Wege steht, das Schöpfungsfactum sich als fortgesetzten Act zu denken.

Doch vernehmen wir hierüber unsere Apologetik selber. „Erst nachdem der zeitliche Schöpfungsact vollbracht ist, tritt der Sabbath Gottes ein, und die Arbeit der Natur beginnt. Ihre Arbeit aber ist: An sich selbst zu wiederholen, was ursprünglich Gott an ihr gethan, in sie gesetzt hat. Insofern sie nun in allen ihren Kreisen das Werk Gottes thut, erblicken

wir in ihr die Wiederholung des Schöpfungsactes (dies ist eigentlich die mittelbare Schöpfung) und durch sie entsteht die religiöse Naturbetrachtung, in welcher das Natürliche als ein Uebernatürliches erscheint. Insofern sie aber das Werk Gottes durch sich selbst thut, erblicken wir darin ihre eigene Thätigkeit, und so entsteht die verständige Naturbetrachtung, in welcher das Uebernatürliche als ein Natürliches erscheint. Da aber ihre Thätigkeit ursprünglich eine Thätigkeit Gottes war, so kann der Anschein des Natürlichen das Uebernatürliche nicht aufheben, vielmehr soll in unserer Betrachtung die Natur als Synthese des Natürlichen und Uebernatürlichen fortbestehen. Hiebei entsteht nun die zweite Frage: Ob diese Synthese die einzige sei, oder ob wir außer ihr, noch eine andere, fortgesetzte, glauben und wissen können?"

Die Apologetik scheint sich mit der Aufstellung dieser zweiten eine Hinterthüre zu öffnen, für den Fall: daß ihr für die volle Beantwortung der ersten Frage ein Deficit nachgewiesen würde, was auch gar nicht schwer hält. Denn darin liegt doch handgreiflich noch keine Wiederholung des setzenden Actes, wenn die Natur das Werk Gottes thut. Was ist denn eigentlich das Werk Gottes? Doch wohl nur das Product seines schöpferischen Actes. Und jenes war zuerst die Materie, als das leblose Material, und später die dasselbe belebenden Principe oder Agentien, denn Eines allein, wie wir gehört, reichte nicht hin, um die Formen der organischen und unorganischen Sphäre in der Natur zu erklären. Wenn nun die beiden Elemente, deren Complex die Natur selber ist, ins Wechselspiel treten; so läßt sich wohl sagen: daß die Natur als Werk Gottes ihre Bestimmung, den Willen Gottes erfüllt; nicht aber (oder doch höchst uneigentlich): daß sie abermal das Werk Gottes thue, d. h. das Materiale und seine Agentien abermal setze. Die Fortsetzung also als Fortbestand des einmal Gesetzten ist durchaus nicht zu vereinerleien mit der Wiederholung des Schöpfungsactes sammt seinem Producte?

Aber, wie bereits erwähnt, die neue Apologetik kann sich vielleicht diese Unterscheidung gefallen lassen, und doch für ihre obige zweite Frage mit einem Ja einstehen, wie sie es auch wirklich unternommen hat in der Widerlegung des Rationalismus und in der Rechtfertigung des Supranaturalismus (§. 23. S. 170.), wovon jener, nach ihrer Ansicht, nur eine mittelbare Wirksamkeit Gottes in der Natur zulasse. So findet sie, für die unmittelbare Wirksamkeit in der physischen Welt, Beweise in den Meteorsteinen, Cometen und Nebelsternen, und für seine Unmittelbarkeit in der geistigen Welt Be-

weise in den täglichen Geburten in der Menschenwelt (S. 196). Sie hätte sich zum Ueberflusse auch noch auf die generationes aequivocae und Infusorien in alten Käsen und Pasteten und abgestandenem Wasser berufen können.

Aber auch hierin ist Wahres und Unwahres zusammengeworfen. Wenn die Ontologie dem Geiste, als solchem, die Zeugung eben so absprechen, wie sie dieselbe der Natur vindiciren muß, in der Menschenwelt aber Geburten als Zeugungsproducte Statt finden; so versteht sich's allerdings von selbst, daß der Geist in dieses Product keineswegs durch den Naturprozeß der Zeugung eingetreten sein kann, wenn auch die Leiblichkeit jenes Productes ein Resultat desselben Prozesses ist. Und dann bleibt freilich zur Erklärung des Eintrittes und der Verbindung des Geistes mit der Leiblichkeit nichts Anderes übrig, als der Gedanke an die Creation von Seite Gottes selber. Aber aus der Schöpfung des Geistes für das leibliche Gebilde folgt noch keineswegs mit gleicher Nothwendigkeit die gleiche unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der Bildung des Leibes, wenn auch nur mittelst Umbildung physischer Elemente. Hier gilt das alte und bekannte Axiom: Die Seele bildet sich ihren eigenen Leib (versteht sich die Naturseele, oder Natursubstanz, nicht aber der Geist, als sogenannte vernünftige Seele des Menschen). Kann die Natursubstanz aber auf der höhern Stufe ihres organischen Lebens Leiber bilden, warum sollte ihr auf einer niedern Stufe in der astralischen Region die Bildung von Weltkörpern abgesprochen werden können? Die Meteorsteine sind demnach gar nicht geeignet, einem gewissen Rationalismus in der Theologie an den Kopf geworfen zu werden; jene werden ihm so wenig blaue Flecke machen, als er sich von Nebelflecken wird umnebeln lassen, wenn ihm zugemuthet wird: alle Wirksamkeit Gottes in der Natur als eine unmittelbare, und deshalb jene als fortgesetzte Schöpfung im Sinne der neuen Apologetik hinzunehmen.

Man kann sogar für die erste Hälfte dieses Satzes, aber mit Ausschluß der zweiten einstehen. Wie so? Weil die Einwirkung einer Substanz auf die andere als solche (hier Gottes auf die Natursubstanz) nur als unmittelbare gedacht werden kann, weil zwischen beiden Nichts vorausgesetzt wird, um jene Einwirkung als mögliche zu denken. Hieraus aber folgt nicht, daß Gott die Substanz der Natur umgehen könne, wenn er Wirkungen in ihr hervorbringen wolle. Kann er jene aber nicht umgehen; so ist er an sie gebunden, wenn er in ihr, die bereits da ist, seine Gedanken realisiren will. Anders aber war es in der ursprünglichen Schöpfung, in der Er den

Gedanken von dem, was nicht war, realisirte. — Wenn also unser Apologet in der Bekämpfung der rationalistischen Ansicht von der ausschließlich mittelbaren Wirksamkeit Gottes in der Natur fragt: „Wo war das Mittel, durch das Gott wirkte, als er im Anfange schuf"; so kann der Rationalist mit allem Fuge darauf antworten: daß dort, wo es sich um die Bildung (d. h. Setzung) einer Substanz handelte, so wenig von einer Umbildung und Umsetzung, als da, wo es sich um eine Umbildung des bereits Gesetzten handelt, von einer Setzung eine vernünftige Rede sein könne; wenn auch jene Umbildung eben so den Willen Gottes und seine Actualität für sich voraussetzt, wie die ursprüngliche Setzung. Und eben in Folge jener Actualität, die immer eine unmittelbare ist, kann gar nicht geläugnet werden, daß es Umbildungen geben könne, die auf den Namen einer Schöpfung im gewissen Sinne Anspruch machen können.

Gibt es nämlich Bildungen in der Natur, die als Producte zweier Factoren sich einstellen; warum sollte es nicht derlei Bildungen in ihr geben, als deren zweiter Factor aber der factische Wille Gottes anerkannt werden müßte; ohne jedoch hiemit zugleich zu behaupten, daß dasselbe Product nur jenen übernatürlichen zweiten, folglich mit Ausschluß des natürlichen Factors, für sich in Anspruch nehme oder nehmen könne. Solche Krafterweisungen Gottes verdienen dann allerdings den Namen Schöpfungen, aber auch mit dem unterscheidenden Beisatze: auf dem Grund und Boden der ersten Schöpfung.

Doch wozu unsre Verwendung, den Rationalismus in den Augen unsers Apologeten wieder zu Ehren zu bringen, da dieser doch selber von ihm gesteht, daß seine Ansicht von der Mittelbarkeit, die Unmittelbarkeit nicht nothwendig negire, weil diese von jener immer noch vorausgesetzt werden müsse, und daß demnach jene Ansicht sich folgendermaßen S. 193. ausdrükken lasse: „daß Gott zwar in der Welt nur mittelbar, auf die Welt aber unmittelbar wirke, nämlich von jenem Orte aus, der außerhalb der Welt liege, bis wohin aber unsere Erkenntniß nicht reiche". — Unser Auge nicht erreicht, hätte der Verfasser sagen sollen; denn unsere Erkenntniß reicht so gewiß dorthin, wie gewiß wir Gott den außerweltlichen, und die Welt als die außergöttliche denken müssen, womit zugleich der intelligible Raum, das Nebeneinander, und die Gränzlinie beiden mitgegeben ist.

In dieser Milderung seines Urtheils liegt zugleich stillschweigend das Geständniß eingeschlossen: daß die Mittelbarkeit übertrieben aufgefaßt werden könne. Aber auch von der

Unmittelbarkeit läßt sich dasselbe sagen; und wir finden ein gleiches *Ultra* in den Behauptungen (S. 190.): „Die Ruhe Gottes ist eben so ewiges Wirken; wie sein Sein, lautre Thätigkeit — folglich seine Ruhe nur ein Uebergang von einer Thätigkeit zur Andern."

Bene. — Folgt aber daraus schon, daß diese Thätigkeit eine fortgesetzte Wiederholung jenes Actes ist, wodurch er ursprünglich setzte, was nicht war, nämlich Substanzen? Hörte Gott etwa auf, Schöpfer zu sein, wenn er nicht ewig schöpferisch thätig wäre? oder finge Er an, mit nefas Schöpfer zu heißen, wenn Er nur Einmal geschaffen hätte?

Hieher gehört auch die Behauptung: „daß die Verbindung Gottes mit der Welt als Durchdringung und Wechselwirkung beider, Beides aber als Weltregierung in Beziehung auf die weltlichen Dinge, und als Religion in Beziehung auf die Geschichte der Menschheit zu denken sei." Die Wechselwirkung aber ist nicht nothwendig eine Durchdringung Gottes und der Welt. Dieses wäre jene nur, wenn die Kräfte der Materie göttliche Kräfte (und zwar dem Wesen, nicht blos dem Principe oder der Entstehung nach) wären. Der Verfasser sagt aber nur vom Menschengeiste: daß er Geist vom Geiste sei. Die Ultrabehandlung der Unmittelbarkeit aber ist die schlechteste Rechtfertigung derselben, und mithin auch des Supranaturalismus, der in seiner wahren Gestalt immer auch ein Supra-Rationalismus ist; insofern er Gott in qualitativ-wesentlicher Verschiedenheit, nicht blos von der Natursubstanz, sondern auch von der des Geisterreiches auffaßt, und hierin seine beste Rechtfertigung besitzt, weil sie auf der Idee der Außergöttlichkeit der Welt und der Außerweltlichkeit Gottes erbaut ist, welche Idee zugleich einen Aufschluß über mittel- und unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der Welt giebt, mit dem Vernunft und Glaube im Menschengeiste sich zufrieden stellen können.

Wenn daher die Apologetik schon im Anfange dieses Abschnittes darauf aufmerksam machte, daß von dem Verständnisse über das Verhältniß der Schöpfung (als Welt) zu Gott, der wahre und wirkliche Begriff der Offenbarung (in der Geschichte) bedingt sei; so war sie darum mit Recht zu loben: wenn sie aber glaubt, jenen Gegensatz nur dadurch zu lösen, daß sie die historische Offenbarung als eine wiederholte und fortgesetzte Schöpfung (als ursprüngliche Offenbarung) behandelt, und hiemit zugleich glaubt, den absoluten Gegensatz zwischen Welt und Gott in einen relativen verwandelt zu haben, so können wir sie nicht mehr loben.

Wir hätten hier der neuen Apologetik überdies noch Man-

ches in Erinnerung zu bringen. Vor Allem: a) Was sie unter Auflösung eines Gegensatzes verstehe? Etwa nur die relative Verschiedenheit seiner zwei Glieder (hier Gott und Welt), weil sie die Unauflösbarkeit derselben einen absoluten Gegensatz heißt, wie wir gehört? — Zwischen den zwei Gliedern aber desselben Gegensatzes herrscht nicht blos eine relative Verschiedenheit, sondern eine absolute, insofern als die Substanzialität beider Glieder als eine nicht blos quantitativ, sondern qualitativ wesentlich-verschiedene zu denken ist; so lange nämlich das Verhältniß Gottes zur Welt als ein außerweltliches, und das der Welt zu Gott als ein außergöttliches gedacht werden soll. Die Substanzialität der Welt in der Totalität ihrer Coefficienten negirt schlechthin die Substanzialität der Gottheit in der Totalität ihrer Coefficienten. Es kann aber auch mit jener Auflösung blos das Verständniß (die sogenannte Begreiflichkeit) gemeint sein, d. h. die Erkennbarkeit, Ableitbarkeit des einen Gliedes aus dem andern — (hier der Welt aus Gott), die wiederum nichts Anderes ist, als die ideelle Reconstruction des reellen Abhängigkeitsverhältnisses der Welt von Gott.

Und in dieser Operation hindert den Denkgeist noch gar nicht jener absolute Gegensatz im obigen Sinne: anders würde sich die Aufgabe gestalten, wenn jener Gegensatz seine Absolutheit darin fände, daß das Universum und die Gottheit sich als absolute Lebensprincipe gegenüberständen, womit zugleich die Abhängigkeit des Einen von dem Andern negirt und die Unabhängigkeit Beider behauptet würde.

Dann aber hätten wir noch zu fragen: b) Ob der Gegensatz zwischen Welt und Gott nicht ein Verständniß zulasse, ohne die Offenbarung Gottes in der Geschichte mit hereinzuziehen? — wie die Apologetik gethan, die jenen Gegensatz in der ursprünglichen dadurch läßt, daß sie die historische Offenbarung von vorn herein als Fortsetzung jener hinstellt. Die Glieder jenes Gegensatzes sind ja die Coefficienten der Uroffenbarung im Schöpfungsfactum, als Voraussetzung jeder andern Offenbarung. Wie soll nun die Voraussetzung nur begreiflich sein mit Hülfe des von ihr Bedingten; da dieses nur dann erst begriffen werden kann, wenn die Voraussetzung (der Gegensatz im Verhältnisse seiner Glieder) erkannt worden ist? Durch den glücklichen oder unglücklichen Einfall, die Schöpfung als ursprüngliche Offenbarung, die historische Offenbarung als wiederholte Schöpfung anzusetzen, durch diesen oberflächlichen Parallelismus ist weder jene noch diese verstanden und begriffen, und das zeigt sich auch in dem §. 24., der mit der genauern Begriffsbestimmung der

Offenbarungsthätigkeit im Verhältnisse zu der Thätigkeit in der Schöpfung und zu der der Natur selber sich befaßt, zu dem Zwecke, um bessere Ansichten von den Grundformen der Offenbarungsthätigkeit zu veranlassen. Wir lesen daselbst:

1. „Die Offenbarungsthätigkeit ist ihrem Wesen nach eine Schöpfungsthätigkeit, sowohl in Ansehung ihres Princips (Gott) als ihres Productes. Ein Neues, vorher nie Dagewesenes, das im Vergleich mit dem Dagewesenen und Daseienden, einen vollkommenen Abbruch (Umkehrung desselben) darstellt." Und das läßt der Verfasser sowohl von den Erscheinungen in der Sinnenwelt, welche die Offenbarung Gottes unter den Menschen begleiten, als auch von den Erscheinungen und Veränderungen, welche die Offenbarung in der menschlichen Geisterwelt hervorbringt, gelten. „Insofern nun diese Erscheinungen aus den frühern weder begriffen noch abgeleitet werden können, erscheint die Offenbarung als eine schöpferische Thätigkeit — völlig gleich der ursprünglichen Schöpfung, nur mit dem einzigen Unterschiede: daß das Neue von ihr, kein Neues an sich (kein Neues aus Nichts), sondern nur Neues am schon Seienden ist." Sehr schön — ja so billig als wahr, wenn der Verfasser die Leser nur mit der völligen Gleichheit verschont hätte. Neues aus Etwas ist ja nicht völlig gleich dem Neuen aus Nichts; es wäre denn, daß dieses nichts Anderes wäre als Gott selber, als Indifferenzpunct vor dem Universum; aber eben deshalb nicht in demselben, das ja Gottes eigene Differenz ist. Doch es heißt ja S. 200: „Das erste Verhältniß der Offenbarung zur Schöpfung ist ein Verhältniß der Identität in der Differenz." — Eben so löblich ist's: daß der Verfasser doch einmal zwischen begreifen und ableiten unterschieden hat, und die neuen Erscheinungen als unbegreifbar und unableitbar aus den alten erklärt; nur hat er auf den Unterschied dabei zu achten vergessen: daß wenn auch die Erscheinungen als solche nicht begriffen werden können aus den frühern Erscheinungen als solchen, so doch jene vielleicht begriffen werden könnten aus dem, was die alten und neuen Erscheinungen für sich zur Voraussetzung haben. So kann Christus, als der zweite und neue Adam, aus dem alten nicht so abgeleitet werden, wie seine jungfräuliche Mutter, als Tochter der Patriarchen und Adams. Aber eben so gewiß ist's: daß Christus als der neue Adam nicht begriffen, verstanden werden kann, ohne den alten Adam. Ja wie dieser, so wird jener erkannt; wiewohl eine Kenntniß Beider ohne Erkenntniß möglich ist.

Doch aus jenem ersten Verhältnisse soll sich ein zweites ergeben, welches von noch größerem Einfluß auf die Behand-

lung der Offenbarungstheorie sei, es wird S. 205. „das der Rückkehr der Offenbarungsthätigkeit aus der Differenz in die Differenz genannt.“ Weil die Offenbarungsthätigkeit sich nur als das Seiende umbildend äußere; so könne sie an diesem Nichts aufheben und vertilgen, was wahres Product der Schöpfungsthätigkeit ist; nur was an diesem als Unordnung, Unnatur und Gesetzlosigkeit (Krankheit und Tod) erscheint, das bildet sie um, und stellt die Dinge wieder her in vollkommene Harmonie mit der wahren Natur und ihren Gesetzen.“ Diesen Charakterzug in der Offenbarung sollen die frühern Apologeten unbegreiflicher Weise übersehen haben. Sehr wahr! Aber eben so unbegreiflich bleibt es, wie der neue Apologet die Offenbarung eine wiederholte fortgesetzte Schöpfung nennen, und in dieser Bezeichnung den wahren und wirklichen Begriff von jener gewonnen zu haben glauben konnte. Wenn die Offenbarung eine Rückkehr aus der Differenz in die Indifferenz ist; so muß doch auch gefragt werden dürfen: wann der Ausgang aus der Indifferenz in die Differenz eingetreten sei und Wem er zukomme; d. h. ob der ursprünglichen oder der historischen Offenbarung? Oder ist jener Ausgang etwa dasselbe, was zuvor als erster Charakterzug der historischen aufgestellt wurde? Dieser fiele aber sodann gar nicht der letztern, sondern der ursprünglichen anheim, in welcher nach der Grundansicht der neuen Apologetik das Ineinandersein des Schöpfers und Geschöpfs als Bedingung des Auseinandergehens (S. 112) aufgestellt wurde. Diese Unbestimmtheit erlaubt uns, in jener Bezeichnung der Charactere der historischen Offenbarung Nichts als Spielereien mit Ausdrücken aus der alten Identitätslehre zu erblicken. Uebrigens muß sich der neue Apologet mit derselben Frage anreden lassen, mit welcher er die alten Apologeten fragt: „Wie ist es vorstellbar, daß Gott in seiner Offenbarungsthätigkeit den Typus seiner Welt verlassen und einen andern wählen sollte, für welchen es uns eben an einem Organe, wie an einem Princip der Anerkennung fehlen würde. Setzte man auf diese Weise Gott den Schöpfer nicht in Widerspruch mit Gott, dem Offenbarer? Wie ist es endlich vorstellbar, daß die Erscheinungen der Offenbarungsthätigkeit gegen alle Gesetze der Erscheinungen erfolgen sollten? Wie könnten sie in die Reihe der Letztern eintreten, und Gegenstände unserer Wahrnehmung werden, wenn sie gegen die Gesetze alles Wirklichen und Wahrnehmbaren erfolgten. Stände nicht die Offenbarungsthätigkeit mit ihren Erscheinungen im Widerspruche?“

Und sehr wahr! Sie wäre nämlich Alles, nur keine Offenbarung, oder eine Offenbarung, die Nichts eröffnete, weil sie

Nichts darreichte, was erst ergriffen und sodann begriffen werden könnte. Diese Bemerkung aber sollte sich jeder Apologet zu Gemüthe führen, bevor er von der Unbegreiflichkeit der Offenbarung spricht; besonders in dem Falle, wenn er zuvor die Welt als Product der Schöpfungsthätigkeit aus Gott begriffen hätte; wenn er auch dabei auf das eigentliche Wie Verzicht geleistet haben sollte, mit dem es ohnehin die Philosophie nicht zu thun hat.

3. Ein dritter Characterzug der Offenbarungsthätigkeit wird endlich in der Simultaneität des Uebernatürlichen und Natürlichen in der Offenbarung gefunden. — „Wie nämlich in der Schöpfung die Thätigkeit Gottes und das Product, die schaffende Allmacht und das Geschöpf (der Wille Gottes und die Gesetzmäßigkeit der Natur), sich unmittelbar berührten und ineinander waren; so bleibt auch dasselbe Verhältniß zwischen der schon bestehenden Natur und der fortdauernden Offenbarung des Uebernatürlichen in ihr." Zur Erklärung dieser Simultaneität des Uebernatürlichen und Natürlichen in der Offenbarungsthätigkeit, wo sie vielen unbegreiflich scheine, beruft sich die Apologetik auf die allgemein leicht begreifliche Untheilbarkeit des Schöpfungsactes, insofern sich in diesem kein Zeitmoment unterscheiden läßt, in welchem das Uebernatürliche erst wollte, und ein anderer, in welchem das Natürliche wurde, sondern vielmehr beide als gleichzeitig und deshalb nur als ineinander gedacht werden können. Der Verfasser hätte ohne weiteres diesen Character das Verhältniß der Differenz in der Identität nennen können. Wir aber müßten ihm bei alle dem doch gestehen, daß wir jenes Simultaneum in der Schöpfung nicht so leicht begreiflich finden, wiewohl diese Ausnahme von der Regel uns nicht zur Ehre gereichen wird. Denn einmal hat jedes Schöpfungsproduct den Willensact Gottes zu seiner Voraussetzung; es selber ist also die Nachsetzung von jenem Acte, der im Producte doch wohl als aufgehoben (d. h. nicht als vernichtet oder vereitelt) zu denken ist.

Dann aber, weil zwischen dem Acte und dem Producte des Willens Nichts inzwischen, oder in der Mitte liegt, was weder zum Acte noch zum Producte gehörte, deshalb läßt sich doch wahrlich nicht sagen: Beide seien gleichzeitig und ineinander; wohl aber das Nacheinander behaupten. Gleichzeitig wäre höchstens der Willensact und das Subject desselben zu denken. Dieses Nacheinander ist aber so gewiß ein Anderes in der ursprünglichen Schöpfung und ein Anderes in historischer Offenbarung; wie gewiß in dieser die göttliche Thätigkeit nur eine umbildende ist, und als diese das Product der

Schöpfung zur Voraussetzung, in der Schöpfung aber die göttliche Thätigkeit das Product zur Nachsetzung hat.

Begreiflicher könnte jene Simultaneität des Uebernatürlichen und Natürlichen sowohl in der Schöpfung, als in der Offenbarung gemacht werden, wenn die Kräfte, welche die todte Materie beleben und formen, gleich von vorn herein, als göttliche Kräfte (dem Wesen und nicht blos dem Principe nach) aufgestellt würden. Davor aber hütet sich weislich die neue Apologetik, wahrscheinlich um dem Pantheismus allen Zutritt in ihre Theorie zu versperren. In dieser löblichen Absicht thut sie sogar mehr als sie soll. So z. B. verbietet sie sogar (S. 202.), die formlose Masse (den Grundstoff unserer Erde) mit einer ihr selbst inwohnenden plastischen Kraft zu denken. Warum? weil jene unter solcher Voraussetzung ursprünglich geformt und darum ewig sein müßte. Und wahrlich! eine ewige Materie neben einer ewigen Gottheit negirte diesen freilich als Schöpfer und machte ihn zum bloßen fabricator mundi, als bloßen Umbildner der Materie, und die neue Apologetik hätte nur den alten Irrthum vom Dualismus des Absoluten wiedergeboren. Statt der plastischen Kraft denkt sie sich daher lieber einen Bildungstrieb, den die Materie durch ein neues Schöpfungswort von Seite Gottes erhalten, der nun aus ihr jene drei Grundformen heraustreibt, in welchen alle ponderable Materie noch jetzt besteht. Zu jenem gesellt sie dann noch ein drittes Schöpfungswort, dessen Product die organische Triebkraft ist, und das vierte Schöpfungswort ist endlich jenes, durch welches geistiges Leben in den edelsten Organismus kam, und Gott den Menschen schuf nach seinem Bilde: Geist aus Geist.

An dieser Reihe der ursprünglichen Schöpfungen und Offenbarungen (meint die Apologetik S. 203.) sollte man wohl lernen können: „Wie Gott auch fürder zu schaffen und sich zu offenbaren fortfahren könne, ohne sein früheres Werk zu hemmen — und — wie jede spätere Offenbarung im vollkommensten Sinne übernatürlich sein könne, wenn sie auch das Product der früheren als etwas Natürliches unter ihr hat.“ Ihre Verwunderung aber über den schlechten Einfluß jener Reihe auf die Intelligenzen unserer Tage würde sich legen, wenn die neue Apologetik sich vorstellen könnte: wie undenkbar es sehr Viele auf der Höhe der Naturphilosophie unsrer Tage finden, daß Gott die Schöpfung der Natur mit einer leb- und formlosen Masse begonnen haben soll, statt mit einer Substanz, mit einem Lebensprincipe, dessen Differenzirung wohl abermal den Willen des Schöpfers in Anspruch nimmt, ohne jedoch jenen als schöpferischen, d. h. abermal

setzenden zu postuliren. Wie nun die erste Zersetzung (eben so wie die ursprüngliche Setzung) auf Gott und zwar unmittelbar bezogen werden muß, so können auch die späteren stufenweisen Produktionen alle, wie solche aus jener als ihrer Bedingung hervorbrechen, gleich unmittelbar auf Gott bezogen werden.

So hat der Verfasser der Schöpfungsgeschichte in der Bibel gethan, und er ist darum desto mehr zu loben, als er der Menschheit in jener Arbeit einen größern und edlern Dienst für alle Zeiten erwies, als wenn er ihr Vorlesungen über Geognosie und Geologie hinterlassen hätte. So weit unsere Bemerkungen über den sogenannt wahren und wirklichen Begriff der historischen Offenbarung. Erinnert sich unser Apologet, daß auch wir die Offenbarung im Christenthum als wiederholte, aber deßhalb noch nicht fortgesetzte Schöpfung zu würdigen wissen, daß auch wir Vollendungsmomente der ursprünglichen Schöpfung, aber deßhalb noch nicht als Fortsetzungen derselben aufstellen; so wird er, zufrieden mit der Uebereinstimmung in der Hauptsache, die Differenz unserer Urtheile uns nicht zu hoch anrechnen, und so gehen wir unbekümmert an die Formen der historischen Offenbarung; um zu sehen, ob es jenem wahren Begriffe gelungen, bessere Ansichten von diesen herbeiführen.

Jenes oben besprochene dreifache Verhältniß des Uebernatürlichen zum Natürlichen in der historischen Offenbarung wird im Verlaufe desselben (IV.) Abschnittes nun an dem Wunder und der Inspiration nachgewiesen, bevor der Begriff beider ins Reine gebracht und die falschen Ansichten über beide bekämpft werden (§. 25—30). Im Allgemeinen wird noch der doppelte Grund von der Coexistenz beider Erscheinungsformen bemerkt. Der erste liegt in dem Verhältnisse Gottes zur Welt in ihren wesentlichen Formen, woraus folgt: daß, wenn seine Offenbarung als wahrhaft schöpferische Thätigkeit ganz neue Erscheinungen hervorbringt, sie dies auf beiden Seiten der Welt thun müsse, und es nicht sein und gedacht werden könne: daß diese schöpferische oder Offenbarungsthätigkeit einem Subjecte mittelst Inspiration das Reich der Wahrheit und der Ideen aufschließen sollte, ohne ihm zugleich eine höhere Macht über das Reich der Natur zu verleihen. Die andere aber liegt in dem Verhältnisse des Idealen zum Realen. Jenes muß sich nämlich als ein Göttliches an dem Realen brechen, und so dieses zur Darstellung der Idee werden, sowohl für die Erkenntniß, als den Willen. Das Ideale der Inspiration müsse also seinen Widerschein an dem Realen des Wunders finden; so fordere es die ewige Ordnung der Dinge, und das Bedürfniß des unendlichen Geistes.

Wir wollen der neuen Apologetik ein seltenes Vivat zurufen, wenn es ihr gelingt, jene ewige Ordnung der Dinge in den Dingen selber nachzuweisen. Die heiligen Urkunden wenigstens melden Nichts, daß der königliche Sänger der prophetischen Psalmen auch ein königlicher Thaumaturge gewesen wäre!

Der Begriff des Wunders wird nun (S. 217) definirt als Erscheinung in der Sinnenwelt, an der wir — (wegen Unterbrechung des bekannten Causalnexus und der gänzlichen Unerklärlichkeit aus bloßen Naturkräften) — die sich offenbarende Thätigkeit Gottes unmittelbar erkennen. Um allem Mißverständnisse vorzubeugen, äußert sich der Verfasser über die Bedingungen des Wunders noch bestimmter, indem er der Aufhebung des Causalnexus bloß in der Außenseite der Natur, — der Unzulänglichkeit der bloßen Naturkräfte aber in der Innenseite derselben ihren Platz anweist.

Wir haben zufolge unserer früheren Aeußerungen hierüber Nichts weiter zu bemerken, als: a) daß die Thätigkeit Gottes im Wunder nicht unmittelbar erkannt wird, weil diese Erkenntniß den Gedanken von Gott, als Weltschöpfer, im erkennenden und vom Wunder afficirten Subjecte voraussetzt. — b) Daß die Unzulänglichkeit der Naturkräfte, nach der Innenseite der Natur, übertrieben dargestellt sei, nach einer andern Aeusserung zu schließen. Dort nämlich, wo von dem Widerspruche die Rede ist, in welchem eine Erscheinung als Wunder zu andern frühern Erscheinungen steht, heißt es: daß jener Widerspruch den Gedanken an eine göttliche Causalität nothwendig, und zwar in Folge dreier Gesetze des menschlichen Denkens, herbeiführe.

Nach dem Gesetze des Verstandes, heißt es, müssen wir für jene Erscheinung eine hinreichende Ursache suchen. Diese wird aber in der vorangehenden nicht gefunden, und so geht dem Verstande das Denken aus, und dies ist der Grund der Verwunderung. Jetzt aber tritt die Vernunft hinzu und löst das Räthsel mit ihrem Causalprincipe. Wie so?

Nach der Idee vom Urgrunde erkennt sie schon in dem gewöhnlichen Zusammenhange als das wahrhaft Wirkende, als den eigentlichen und letzten Grund — Gott. Diese Reflexion muß sie nun auch vollenden, durch die specielle Anwendung jener Idee auf den gegebenen Fall, indem der allgemeine und alleinige Urgrund jetzt zugleich als specieller und unmittelbarer der gegebenen Wirkung von ihr gesetzt wird. So der Verfasser.

Allein in der Idee vom Urgrunde liegt noch keine Nöthi-

erscheinungen in das des Geistes verlege, nämlich in den Durchbruch des Reiches Gottes von Innen heraus; daß sie endlich das Wunderbare in die Wirkung — statt in die Ursache versetze, da doch die ganze Richtung des Wunderbereiches darin ihr Ziel findet: Gott als das Bewirkende erkennen zu lassen, von welcher Art immer das Bewirkte sein möge.

So sei in den Wundern Christi die Erscheinung als solche — etwas Gewöhnliches z. B. die Krankenheilungen. Das Ungewöhnliche aber liege in der Weise der Bewirkung, folglich in der Ursache, also in der Persönlichkeit Christi selber, woraus nun eben die Göttlichkeit derselben erkannt werde, und diese Erkennbarmachung eben der Zweck seiner Wunder sei. Der Apologet schließt: „Das Wunder ist also an dieser Person und ihren Thaten zu suchen, an welchen wir eine Offenbarung Gottes unmittelbar und ohne Rücksicht auf teleologische Beziehung erblicken."

Und fürwahr! er stand sehr nahe daran, mit den Worten zu schließen: Das Wunder ist vor Allem diese Person selber — weil sie eine neue Schöpfung auf dem Boden der alten ist; und eben weil sie diese ist, so muß in ihr die Unordnung, welche die Sünde in die menschliche Natur gebracht, negirt und jenes Urverhältniß zwischen Geist und Natur im Menschen, und zwischen diesem und Gott, wieder affirmirt und hergestellt sein, welches ursprünglich im Urmenschen als Setzung Gottes vorhanden, von diesem aber in der Freiheitsprobe zu affirmiren, d. h. zu seiner eigenen Setzung zu machen war. Und da jene Persönlichkeit die Restauration selber ist, so ergeben sich aus ihr, als dem nächsten Grunde, alle die Erscheinungen, die Wunder genannt werden, jene möge nun in der Sphäre des Natur- oder Geisteslebens vor sich gehen. Daß aber mit solch einer Person die Gottheit wesentlich verbunden sein müsse, ergibt sich schon aus der Voraussetzung einer zweiten Schöpfung als Restauration des Urverhältnisses, in dem die Gottheit ein wesentlicher Factor ist; aus dieser aber ergibt sich, daß jene Vereinigung ebenfalls zur Offenbarung gelangen müsse, wenn ihr creatürliches Substrat, der Menschensohn als zweiter Adam, sich als solcher bethätigt.

Dies Eine Wunder in der Weltgeschichte und ihr Fundament zugleich nach dem Abfalle, wird sich auch jeder gefallen lassen, der zur Stunde von der Antipathie gegen die Idee der Schöpfung im eigentlichen Sinne frei geblieben ist; ja er wird jenes um so lieber annehmen, als er von nun an, um die übrigen Wunderthaten zu begreifen, nicht bemüßigt ist, an den symbolischen Character des Wunders zu appelliren,

der allerdings, wie der teleologische, eben so leicht überschätzt werden kann.

Der Symbolik in der Offenbarung zufolge sollen, nach der Aeußerung unsers Apologeten S. 218., die Wunder einer geschichtlichen Offenbarung in eine unmittelbare Beziehung zu den Ideen und practischen Wirkungen derselben treten. Als ein diese Ansicht erläuterndes Beispiel können wir das anführen, was er S. 213 von der Todtenerweckung als Wunder Christi sagt: „Selbst wenn Er (Christus) Todte erweckte (was keine Arznei und die ganze Natur nicht vermag) hob er darum noch kein Naturgesetz auf; wohl aber brachte er in diesem Falle das Gesetz Gottes der allgemeinen Auferstehung (das er als Lehre verkündete) zur Anschauung, und die schöpferisch wiederhergestellten Functionen des Leibes und der Seele folgten wieder den allgemeinen Gesetzen."

Wir hätten hier Manches zu fragen — vor Allem: warum er denn jenes Gesetz nur ein Gesetz Gottes nennt, und nicht vielmehr ein Gesetz der Menschheit (in der Voraussetzung ihrer Erlösbarkeit, versteht sich), ohne deßhalb Gott als Schöpfer die Legislation streitig zu machen? So heißt es ja auch in der Schrift: dem Menschen ists gesetzt, einmal zu sterben, dann aber folgt ihm das Gericht. Der Tod, als Antithese der Auferstehung (weil diese die Wiedervereinigung der Coefficienten der Menschennatur, wie jener die Trennung derselben), ist also ein Gesetz in der Menschheit nach dem Falle; und deßhalb die Auferstehung auch ein Gesetz derselben nach ihrer Erlösung, ja ein Moment in dieser, das Schlußmoment.

Der Erlöser konnte demnach von Sich selber sagen: Ich bin die Auferstehung und das Leben. War er als Person jene und dieses selber, so war er allerdings mehr, als die sogenannte personificirte (zur concreten Anschauung gebrachte) Lehre der allgemeinen Auferstehung, weil er die realisirte und restaurirte Idee der Menschheit selber war. Und was von dem Erlöser, als Auferstehung, das gilt auch von den durch ihn bewirkten Auferstehungen von den Todten. Seine Lehre aber, die er vortrug, war der Commentar zum Contexte seiner lebendigen Persönlichkeit.

Ferner fragen wir noch: wie man sagen könne, der Welterlöser habe bei Todtenerweckungen kein Naturgesetz aufgehoben? Ist der Tod als Scheidung der Coefficienten der Menschennatur (des Geistes und der Natur-Seele) etwa kein Gesetz in der Menschenwelt, wenn auch in Folge der gestörten Ordnung in ihr durch den Abfall? Wird aber diese Unordnung als solche negirt; so wird jenes Gesetz negirt und hier-

durch die Urordnung abermal affirmirt und hiemit als Urgesetz wiederhergestellt. Das Gesetz kann ja hier nicht Anderes sein, als ein stehendes Verhältniß zwischen Gesetzten (realen Factoren).

So mannigfaltig nun jenes Verhältniß, so verschieden auch jenes Gesetz. Und wer nur die Auferstehung allein ein Wunder nennen wollte, der könnte nur vergessen haben, daß sein Antipode, der Tod, kein normaler Vorgang sei. Ist er aber abnorm, so ist er auch ein unnatürlicher in der Menschenwelt, weil gegen die ursprüngliche Bestimmung derselben; und sein Eintritt ist, ursprünglich wenigstens, eben so wunderbar, wie sein Rücktritt in der Auferstehung. Tod und Auferstehung können demnach gegen- und wechselseitig als Wunder behandelt werden, insofern jener, wie diese für sich, als Negation und Widerspruch eines normalen Verhältnisses gedacht wird. Da aber wieder beide ihren Möglichkeitsgrund in der Beschaffenheit der Menschennatur, als einem Vereinwesen von Geist und Natur, haben, so sind sie in dieser Relation eben so als natürliche Vorgänge zwischen creatürlichen Substanzen zu betrachten. Dazu kommt noch, daß, wenn auch beide für ihren Eintritt den Willen und die Macht Gottes' in Anspruch nehmen, dieser Wille selber nicht als gesetzlose Willkür eintritt, wohl aber unter der Idee, die er in der Schöpfung des Urmenschen realisirte, die sein eigenes, ewiges Gesetz ist.

Wir stehen nun bei dem Begriffe der Inspiration, dessen wirkliche Bestimmung wir als Resultat einer kritischen Beleuchtung der zeither gangbaren mechanischen Ansicht über denselben Gegenstand erblicken. Jener Ansicht zufolge soll die Inspiration bald als eine Hineinlegung schon fertiger Vorstellungen, Gedanken und Ideen (wenn jene nämlich auf das Denkvermögen des Menschen bezogen wurde), bald als eine Bewegung mittelst Stoß (wenn sie auf den Willen Bezug hatte) behandelt worden sein.

Der Verfasser ist nur zu loben, wenn er jener mechanischen Ansicht die dynamische zur Seite stellt; aber er wird auch dem Tadel nicht entgehen, daß er jene theils zu massiv aufgefaßt, theils als sogenannte Mittheilungen von Gedanken und Willenserregungen „in wissenschaftlicher Hinsicht" als „völlig unhaltbar" beseitigt wissen will. Doch hören wir zuvor seine Definition des Inspirationsbegriffes. „Sie ist eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf den Menschengeist, welche — durch Erhebung desselben über sich und durch die, seinem Vermögen verliehenen Kräfte — Wirkungen hervorbringt, welche sich im Verhältnisse zu

dem natürlichen Vermögen als göttlichen Ursprungs erkennen lassen."

Zur Erläuterung dient noch Folgendes: Jene Erhebung soll zunächst nichts Anderes sein, als eine Potenzirung der Geisteskräfte, wodurch diese eine Receptivität und Spontaneität erlangen, welche die durch Einwirkung der Sinnenwelt oder durch eigene Anstrengung erlangte weit übersteigt. Dieser Potenzirung aber liegt zu Grunde die Mittheilung göttlicher Kraft. Aus dieser erkläre sich sodann der weitere Prozeß. In der Potenzirung sei der Geist passiv; — nach derselben aber sei er activ, d. h. Gedanke und Entschlüsse seien seine Producte. Kurz, wie im Wunder Uebernatürliches und Natürliches, so sei in der Inspiration Uebermenschliches und Menschliches ineinander, und diese, als unmittelbare Einwirkung, sei nothwendig eine Veränderung des ganzen Menschen und nicht blos vereinzelte Erscheinung in ihm. Die Quelle aber dieser Ansicht von der Inspiration finden wir in den Grundgedanken unsers Apologeten: daß in jeder Inspiration eine Menschwerdung Gottes statt finde — eine Herablassung Gottes, in der er mit seiner Einwirkung den Menschen menschlich anregt, ungefähr so, wie der Erzieher und Lehrer von Kindern selber ein Kind wird, um dem kindlichen Verstande das über die Kindheit Hinausliegende auffaßbar zu machen (S. 227). — Daselbst heißt es auch: „Die einzige, Gottes nicht unwürdige Gestalt, in der er auf Menschen einwirken kann, ist die des reinen, veredelten Menschen; diese nimmt Gott in der Inspiration an." Er beruft sich (S. 231.) für seine Grundgedanken sogar auf das neue Testament, das die Wirkung der neuen (christlichen) Offenbarung und der Inspiration insbesondere, zunächst nicht in die Mittheilung einzelner Gedanken und Antriebe, sondern in die geistige Wiedergeburt setze, diese — gleichbedeutend mit dem, was er Erhebung des Menschen über sich nenne, — sei die Hauptsache, alles Einzelne und Besondere nur Folge davon. So der Verfasser.

Wir begegnen aber hier demselben Fehler, wie in der Begriffsbestimmung des Wunders. Wie es von diesem hieß: es sei in ihm Uebernatürliches und Natürliches ineinander; so ist in der Inspiration Uebermenschliches und Menschliches (besser Uebergeistiges und Geistiges) ineinander. So wenig aber durch dieses Ineinandersein das Wunder sich vom Naturlaufe unterscheiden konnte, weil auch für diesen dasselbe Ineinander postulirt wurde; so läßt sich nun die Inspiration gleichfalls nicht mehr unterscheiden von dem normalen, d. h. restaurirten Verhältnisse des creatürlichen Geistes zu Gott. Wo Alles zur

Inspiration und zum Wunder wird, ist eben Nichts mehr eigentlich Wunder und Inspiration. Die Begriffsbestimmung ist also auch diesmal zu weit ausgefallen. Wer wird auch jeden, der aus dem Geiste und dem Wasser (im Taufsacramente) wiedergeboren, für einen Inspirirten halten, wenn er auch einer werden kann, zufolge der Vereinigung seines creatürlichen mit dem heiligen Geiste, die allerdings um so mehr als eine dynamische gedacht werden muß, weil sie nicht blos eine Vereinigung von Substanzen, sondern auch (bei der Taufe der Erwachsenen) eine von selbstbewußten Substanzen, d. h. von Persönlichkeiten, ist. Diese allgemeinste und darum blos negative Bedingung aller Inspiration läßt sich wohl Hauptsache nennen; sie characterisirt aber jene um so weniger, weil wir die Menschheit seit dem Falle als eine erlösbare gar nicht denken können, ohne allen dynamischen Rapport oder Lebensverkehr mit dem persönlichen Gotte. Wir finden daher jenen schon in der Stimme des Gewissens in und außer dem auserwählten Volke, und eben so vor wie nach der Wiedergeburt im Christenthume. Derselbe, durch den am Anfange Alles gemacht, was gemacht ist, derselbe ists auch, der da jeden erleuchtet, der in diese Welt tritt; und ist auch derselbe, der in der Zeitenfülle sich mit dem Sohne der Jungfrau (dem Weibessaamen der Verheißung) zur persönlichen Einheit verband.

Gesetzt aber, der Lebensverkehr Gottes mit der gefallenen und erlösten Menschheit finde in dem Worte Inspiration seinen wahren Ausdruck; so ist doch noch zu bemängeln, wenn alle Folge von ihr nur unter dem Verhältnisse des Lehrers und des Lehrlings befaßt, und wenn ferner nur dieses Verhältniß als die einzig gotteswürdige Gestalt aufgestellt wird. Wenn ein Vater seinem Sohne, der Herr dem Knechte Aufträge an Andere ertheilt, so schließt dieser Vorgang noch gar nicht nothwendig die Einweihung in die Motive und Zwecke jenes Verfahrens ein; folglich auch noch keine Erhöhung der Intelligenz des Untergeordneten und Beauftragten. Dasselbe Verhältniß tritt auch zwischen Gott und der Menschheit ein, wozu die heilige Geschichte alten und neuen Testamentes uns mehr als einen Beleg aufdringt.

Auf diese allgemeinste Begriffsbestimmung gründet sich später S. 234 die Eintheilung der Inspiration in mehrere Arten, je nachdem sie auf einzelne Vermögen des Menschen, oder auf besondere Zwecke der Offenbarung bezogen wird. Dort wird sie Erleuchtung und Erweckung genannt mittelst Belehrung und Begeistung. Hier finden wir a) die Inspiration der Religionsstifter. b) Die — der Verbreiter und Mit-

stifter einer Religion. c) Die — der Propheten, unter dem Namen Weissagung.

Wir stoßen jetzt abermals auf gewisse Aeußerungen, die mit frühern im Widerspruche zu stehen scheinen. So fanden wir S. 230: „Die Ansicht, welche einzelne Erkenntniß- und Willensacte, als das unmittelbare Produkt der Inspiration setzt, ist unpsychologisch. Denn sie übersieht, daß einzelnes Denken und Wollen nicht bloß das Produkt des besondern Vermögens, sondern das des gesammten Habitus des Geistes sei.“ — Woher aber, läßt sich fragen, bei dieser Voraussetzung die eine Inspiration als Erleuchtung, eine andre als Erweckung, jene durch Belehrung, diese durch Begeistung? Es ist allerdings gefehlt, das einzelne Denken und Wollen als unmittelbares Produkt göttlicher Einwirkung zu denken, weil jenes Produkt nur zu Stande kommen kann unter Mitwirkung des Geistes, die immer sowohl seine Receptivität, als Reactivität in sich schließt. In beiden liegt aber auch schon der Habitus der geistigen Substanz, der überall ins Spiel tritt, sei es, daß es sich vorzugsweise bald um Erleuchtung, bald um Erweckung des Geistes handle. Jene Eintheilung kann also nur statt finden unter Voraussetzung beider Elemente jenes Habitus, für jedes Glied der Eintheilung — aber nicht mit dem Uebergewichte des einen Gliedes vor dem andern. In Bezug auf die Person des Religionsstifters bemerkt noch der Verfasser: „daß, wenn seine Person eine göttliche sey, er das, was er den Menschen mittheile, aus sich selber, ohne eigentliche Inspiration besitze, wiewohl sich das Mitgetheilte selbst immer noch nach dem bezeichneten Zwecke (der Erleuchtung und Erweckung) richten müßte.“ S. 235.

Wir haben schon früher gehört, daß alle Inspiration eine Menschwerdung Gottes (wenn auch nur in gewissem Sinne) sei; — jetzt aber erfahren wir: daß die Menschwerdung im eigentlichsten Sinne ohne eigentliche Inspiration wirklich sei. Was der Sohn Gottes als Logos weiß, weiß er allerdings aus ihm selber; aber der Menschensohn ist Creatur und als solche dem Wesen nach verschieden von jenem; und wenn er dessenungeachtet doch weiß, was der Logos Gottes weiß, so kann er es nur (weil nicht aus sich) durch den Logos wissen, d. h. durch Mittheilung, d. h. mittelst Inspiration, erhalten. Die lehrende Kirche aber hat einen sehr guten und pädagogischen Grund, wenn sie den Ausdruck Inspiration von der Person Christi nicht gebraucht wissen will, in welchem sie göttliche und creatürliche Persönlichkeit zur hypostatischen Einheit ursprünglich verbunden geglaubt

wissen will, um den Einen Christus nicht zu trennen nach ursprünglich-apostolischer Weisung.

Von der prophetischen Inspiration aber als Weissagung heißt es, daß sie nicht zu trennen sei von der Person eines Religionsstifters für alle Völker und Zeiten. Hier wird auch die Frage aufgeworfen: ob Gott von seinem Wissen der Zukunft, Theile des ganzen Wissens, dem Menschen mittheilen könne, und wodurch diesem jene Mittheilung vermittelt werden könne? Die Beantwortung lautet: „indem Gott den Menschen auf eine Höhe geistiger Anschauung erhebt, auf der er in Vergangenheit und Gegenwart mehr und tiefer sieht, als Andre." Diese Antwort geht ganz consequent hervor aus seiner Grundansicht vom dynamischen Verhältnisse des Menschen zur Gottheit, und aus der einseitigen und deßhalb überschätzten Auffassung desselben. Ob aber z. B. die verkündeten Jahrwochen des Propheten Daniel nur aus jener Ansicht zu erklären seien, diese Entscheidung wollen wir den Lesern überlassen. Vorhersagung der Zukunft soll ferner nur dann den Namen Weissagung verdienen, wenn sie in Verbindung mit der Offenbarung tritt. Daher komme es auch, daß der wahre Religionsstifter nothwendig Prophet sey.

Den Einen Grund hievon findet der Verfasser schon in der Erhebung seines Geistes, wodurch ihn Gott zum Stifter macht, den andern aber, wegen der Religionsgemeinschaft, Kirche genannt. Die Lehre nämlich, die jene Gemeinschaft vermittelt, darf jener Stifter nicht aufs Gerathewohl aussprechen, und wie er sie ausgesprochen, nicht dem günstigen Geschicke überlassen; er muß zum Behufe ihrer Dauer und Wirksamkeit Anstalten treffen, und ihres Erfolges und Sieges über jeden Widerstand gewiß sein; er muß also, wie in die Zukunft, so in die Gegenwart sehen, er muß Prophet sein.

Es wird endlich noch behauptet, daß, wie der Prophet nicht vom Religionsstifter, so auch der Geist der Prophetie nicht vom Ganzen der göttlichen Offenbarung, in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu trennen sei. Das Gesetz der profanen sei auch Gesetz der heiligen Geschichte, das darin bestehe, daß keine Periode in jener als etwas absolut Neues beginne, wohl aber aus dem Saamen der frühern Zeiten sich entwickle. Trage aber die vorhergehende Offenbarung den Keim der nachfolgenden in sich, so sei jene auch prophetisch für diese. Die Apologie beruft sich für diese Ansicht auf die Bibel, welche die göttliche Offenbarung als eine des Heils, vollendet in Christo, auffasse. — „Die Thatsache des Sündenfalls nämlich vorausgesetzt, und ihre Aufnahme unter die Rathschlüsse Gottes (Gal. 3, 22) ebenfalls vorausgesetzt,

gebührte der Sünde ihre naturgemäße Entwicklung durch die Zeiten und Völker herab. Der Entwicklung der Sünde aber mußte, nach dem Rathschlusse der Erlösung, die Vorbereitung und Entwicklung des Heils zur Seite gehen. Wie nun die Entwicklung der Sünde in ihrem ganzen Zusammenhange auf natürliche, so ist die Entwicklung des Heils auf übernatürliche Weise prophetisch." —

Wir haben gegen diese Ansicht einer doppelten Prophetie in der göttlichen Offenbarung um so weniger Etwas einzuwenden, je mehr wir überzeugt sind, daß die Prophetie in dem Leben der Natur zu Hause ist, wenn sie auch im Menschen erst zu Gedanken und Sprache kommt; und daß der Mensch nach dem Falle nur deßhalb Geschichte hat, weil er, als Vereinwesen von Geist und Natur, sich einer Erlösung erfreute, und zwar zufolge seines Antheils am Leben der Natur. Nur wo Organismus und seine Gesetzlichkeit, da ist vicarirende Thätigkeit seiner Glieder, ethisch ausgedrückt, stellvertretende Uebernahme.

Aber eben deßhalb ist in Christo das Heil objektiv nicht blos vollendet, es ist auch in Ihm allein gegründet. Es giebt in der Menschheit ohne Christus so wenig ein Heil, als jene ohne Ihn eine Geschichte hätte. Zur Entwicklung dieser aber gehört nicht nothwendig die Entwicklung der Sünde, wenn unter dieser der Verfall des Geschlechtes durch die freie persönliche Verschuldung der Einzelnen verstanden wird; wohl aber die Entwicklung des Heils und seiner Anstalten als Kirche, die vor dem persönlichen Auftreten des Welterlösers allerdings in einer andern Gestalt in dem Geschlechte Platz nehmen mußte, als nach dem Eintritte desselben. Der prophetische Charakter Christi liegt also in Ihm als Welterlöser, als zweitem Adam, als das Alpha und Omega aller Zeiten, und nur, weil er Stifter der Menschheit nach dem Falle, so ist er auch Kirchenstifter aller Zeiten. Und wenn es heißt, daß der Geist Gottes durch den Mund der Propheten im alten Bunde von Christo gesprochen; so wissen wir auch: daß der zweite Adam durch sein Verdienst — der Menschheit den Geist Gottes wieder erworben, den der erste Adam im Abfalle für sein Geschlecht verwirkt hatte.

Wir können diesen Abschnitt nicht schließen, ohne die Apologetik über das gangbare Thema jeder Offenbarungstheorie seit langer Zeit — nämlich über Möglichkeit und Nothwendigkeit der Offenbarungsformen, (der Wunder und Weissagungen) vernommen zu haben. Schon §. 27 wird zur Rectificirung falscher Ansichten von jenem behauptet: „daß, wenn die Allmacht und Allwirksamkeit Gottes nicht leere Titel

für Ihn sein sollen, wie etwa die von unsren Königen nachgeschleppten Titel von erloschenen Reichen, Gott auch fürderhin in der Welt immer Etwas machen und wirken müsse, wenn ihn auch der Verstand der Naturalisten nach seiner ursprünglichen Schöpfung in die ewige Ruhe versetzt." Diesem „blöden Verstande" wird nun aber nachgewiesen: daß mit der Offenbarung nicht nur die Möglichkeit (Denkbarkeit), sondern auch die objektive Nothwendigkeit von Wunder und Inspiration gesetzt sei, weil jene nichts Anderes sei, als die fortdauernde ursprüngliche Schöpfungsthätigkeit selber, die sich auf der Naturseite in Form des Wunders, auf der Geisterseite aber als Inspiration darstelle.

Was aber diese letztere betrifft, so soll sie (§. 28. S. 232) aus einem wirksamen Verhältnisse Gottes zum Menschen, nicht blos als eine mögliche, sondern als nothwendige abzuleiten sein. Wo findet sich aber ein solches Verhältniß, wird gefragt? Die Antwort lautet: „wie das Sein das Gemeinsame der Natur überhaupt, so ist das Eigenthümliche des Geistes das Bewußtsein, und wie jenes die Wirkung der schaffenden, so ist dieses die Wirkung der begeistenden Thätigkeit Gottes. In ihrer Ursprünglichkeit hat sie in dem Erdgebilde zuerst das Bewußtsein hervorgerufen und sie wiederholt diesen Act des primitiven Hervorrufens in jeder einzelnen Menschenseele, welche sie schafft; ist aber hiemit ihre ganze begeistende Thätigkeit erschöpft?" Keineswegs, ist die Antwort, vielmehr dauert sie auch im menschlichen Geiste (wie in der Natur) fort, neben und über der Reproduktion seines ursprünglichen, von Gott geweckten Bewußtseins. „Nur giebt sie dem Geiste kein neues Dasein, da der Geist nicht, wie die Naturdinge, sterblich und vergänglich ist; sie erhebt aber sein Selbstbewußtsein über sich, und läßt ihn in dieser Erhebung schauen und empfinden, was sein Bewußtsein sonst nie zu produciren vermocht hätte. Dies ist das Neue im Geiste, entsprechend dem Neuen in der Natur mittelst Wunder. Der Grund von beiden aber ist derselbe — die ewige Allwirksamkeit, die nie ruht, und in diesen zwei Formen sich zu offenbaren fortfährt. Hiemit ist nicht nur die volle (wahrhafte) Möglichkeit (denn alles wahrhaft Mögliche wird auch wirklich S. 232), sondern auch die objektive Nothwendigkeit der Inspiration gezeigt. Diese ist kein bloßer Begriff, sondern eine Idee; hierdurch erledigen sich zugleich alle Schwierigkeiten, die der Verstand an ihr entdeckt, weil er sie blos als zufällige Thatsache ansieht, ohne den Grund derselben einzusehen."

Die Apologetik hat unsre ganze Zustimmung, wenn sie in

der Reduktion der zwei Offenbarungsformen auf die Idee, die beiden zu Grunde liegt, alle Schwierigkeiten in der wissenschaftlichen Behandlung derselben erledigt findet. Aber wir trauen ihr noch nicht die Einsicht in den wissenschaftlichen Unterschied der Idee von dem Begriffe zu, so lange sie sich in der Metaphysik mit einem Unterschiede des Geistes von der Natur zufrieden stellt, wie solchen die dichtende Naturphilosophie als einen des Bewußtseins, im Gegensatze zum Sein der Natur, aufzustellen pflegt; und überdies jenes der begeistenden, dieses aber der schaffenden Thätigkeit Gottes, als Ursache vindicirt. Diese neue Aufstellung von Prädikaten für den Geist und die Natur ist um Nichts gründlicher, als die alte, die den Geist mit dem Charakterzeichen des Gedankens, die Natur aber mit dem der Ausdehnung zu honoriren gedachte. Ja in einer gewissen Beziehung ist sie sogar ungründlicher. Der cartesischen Zeit kam es nicht in den Sinn, den Geist ein Erdgebilde zu nennen, in dem Gott das Bewußtsein hervorruft, und es hiemit zum Geiste und Gottesgebilde macht. Wer kann denn von dem Geiste ausschließlich das Prädikat Bewußtsein (Denken) aussagen, dagegen aber beides der Natur eben so schlechthin absprechen, wenn er nicht zuvor gewissen Naturindividuen im Thierreiche Vorstellung und Empfindung als bloßen Automaten zugesprochen hat, etwa wie einer Wanduhr den Ruf des Kuckucks!

Die dichterische Naturphilosophie setzt sich mit derlei Bestimmungen offenbar der Gefahr aus, ihr Dichten mit der Zeit noch gegen das Denken austauschen zu müssen. So ist nach Schubert der Geist des Menschen das begeistende Princip der Menschenseele, jener aber selber Geist aus Gott dem Geiste. Und wenn es auch seine Richtigkeit hätte, daß Gott in jeder Seele, die er schafft, das Bewußtsein mittelst Begeistung wirkte (es kann aber nur vom ersten Menschen gelten); so folgte hieraus noch keineswegs, daß die Einwirkung Gottes über jene Begeistung hinausgreifen und so deßhalb Inspiration werden müßte, weil er seiner Allwirksamkeit keine Schranken setzen könne. Es gilt hier dasselbe, was wir früher an der Behauptung über die Allwirksamkeit in der Natur tadeln mußten, nämlich daß sich jene nur in neuen Schöpfungen bewähren könne. Und Recensent setzt sich recht gern der Gefahr aus: den Vorwurf „des blöden Verstandes", wie er den Naturalisten gemacht wurde, auf sich zu laden, wenn die Allwirksamkeit Gottes nur unter der Bedingung gerettet werden sollte, daß sie als fortwährend begeistend und schaffend gedacht wird. Wir fürchten gar nicht, Gott als Schöpfer Himmels und der Erde, zu einem Patriarchen in partibus infidelium

oder gar zu einem König von Jerusalem herabzusetzen, wenn wir der Weltschöpfung, als der Kehrseite seiner Offenbarung ad intra, ihr Gesetz in dieser (und hiemit das non plus ultra), wie derselben Offenbarung ihr Gesetz in der göttlichen Trias anweisen.

Und wenn die Apologetik ein andermal lehrt: daß der Geist sich nicht auf dem Wege natürlicher Zeugung fortpflanze, sondern durch den schöpferischen Act Gottes eintrete; so verfährt sie so kirchlich als consequent; aber dies Alles berechtigt sie noch weniger zu der Behauptung: die Idee der Inspiration sei in der Begeistung der Menschenseele, wie die des Wunders in der neuen Schöpfung, gefunden. Bestand nämlich die ursprüngliche Schöpfung in der Setzung sowohl der Natur als des Geistes, warum soll die fortgesetzte (als Offenbarung) in etwas Anderm, als in neuen Setzungen (sowohl der Natur als des Geistes) bestehen, d. h. in der bloßen Begeistung des bereits gesetzten Geistes? Etwa weil Geister nicht, wie Naturdinge, aufhören? Aber, was hört denn, selbst bei Naturdingen, doch nicht auf? Unstreitig die Substanz.

Und gesetzt, daß die Setzung des Geistes sich erst vollende in einer Zersetzung desselben zum Bewußtsein, so ist doch noch kein Grund vorhanden, die Inspiration über diese Differenzirung hinaus zu verlegen in eine Erhebung des selbstbewußten Geistes über sich selber hinweg. Sollte aber unter dieser Transscendenz nur der Gottesgedanke im Denkgeiste zu verstehen sein, so haben wir bereits gezeigt, daß zu seiner Entstehung die innere Dialektik des Geistes ohne Inspiration hinreicht.

Worauf wir aber an dieser Stelle die Leser vorzüglich aufmerksam machen müssen, ist die vernachlässigte Unterscheidung zwischen Wiederholung und Fortsetzung, und daß ihr zufolge ein wiederholter Schöpfungsact noch keine fortgesetzte Schöpfung sei. Eine fortzusetzende Schöpfung kann allerdings nicht ohne wiederholte Acte gedacht werden; ein wiederholter Act aber ist nicht nothwendig als Fortsetzung der Schöpfung zu denken. So trat der Menschensohn Christus durch eine Wiederholung des schöpferischen Actes in die Geschichte ein, nicht aber um die erste Schöpfung zu entwickeln und zu vollenden (d. h. fortzusetzen), wohl aber um sie herzustellen. Deshalb war auch in ihm das ursprünglich normale Verhältniß zwischen den Coefficienten seiner Persönlichkeit, d. h. wie zwischen Natur und Geist, so zwischen diesem und der Gottheit wiederhergestellt. Nothwendige Folge davon war die Macht seines erkennenden und wollenden Geistes, sowohl über die Naturwelt in ihrer relativen Gesetzlichkeit, wie über die Geisterwelt, soweit diese nach ihrer Erschaffung in ihrer Freiheit dem Schöpfer noch untergeordnet bleibt. Auch stand sein creatürli-

ches Selbstbewußtsein, zufolge ursprünglicher Vereinigung seines Geistes mit dem Logos Gottes, dem Inhalte des göttlichen Wissens offen. Im Menschensohne Christus, als zweitem Adame, ist also der Schlüssel oder die Idee zu suchen für das Verständniß der wunderbaren Erscheinungen im Leben desselben.

Mit dieser Idee ist auch zugleich die endliche Entscheidung über das lästige Thema der Möglichkeit und Nothwendigkeit für Wunder und Weissagungen gewonnen.

Beide sind möglich in formalem Sinne, d. h. denkbar, wenn ihre Voraussetzung, die neue Setzung auf dem Grunde der alten Schöpfung möglich ist; und beide sind nothwendig im gleichen Sinne, wenn jene Voraussetzung als Setzung in die Wirklichkeit eingetreten ist, weil in diesem Falle Wunder und Weissagung nur Momente sind im Leben jener neuen Persönlichkeit im alten Geschlechte. Diese muß ja ihren Inhalt offenbaren, weil sie dazu in die Welt gesetzt ist, um durch ihre Selbstbethätigung auch der Welt offenbar und so von ihr erkannt und anerkannt zu werden.

In jenem Inhalte aber steht das Moment des Wunders und der Weissagung neben dem des Lehrwortes, und wie in jenem das Sein, so findet in diesem das Selbstbewußtsein des zweiten Adams seinen Ausdruck.

Jenes Thema ist freilich in der Theologie des positiven Christenthums erst ein stehender Artikel geworden, seitdem die Möglichkeit der Wunder vom Naturalismus, und die Nothwendigkeit derselben vom Rationalismus in Abrede gestellt wurden. Zu dieser Verneinung aber hatte die Theologie selber, ohne es zu wollen, das Ihrige beigetragen, und zwar dadurch: daß sie unter jenen drei Momenten im Leben des Gottmenschen das Lehrwort desselben so in den Vordergrund ihrer Betrachtung stellte, daß die zwei andern nur in das untergeordnete Verhältniß eines Mittels zu dem Zwecke in der Belehrung traten. Die Lehre der historischen Offenbarung von ihrer sogenannt materiellen Seite nämlich galt ihr als eine transscendente in jeder Beziehung, d. h. sowohl absolut (an und für sich), weil sie eben eine geoffenbarte, vom Himmel der Erde mitgetheilte war, als auch relativ, d. h. in Bezug auf den Bankerott, der durch die Ursünde über die Sphäre der Erkenntnißkräfte der sogenannten Menschheit nothwendig hereingebrochen sein sollte.

Und doch war es andrerseits wieder die Lehre, durch die dem Willen des gefallenen Menschen, mittelst Unterweisung seiner Intelligenz, beizukommen war, wenn ihm geholfen werden sollte. Das Wunder also mußte für die Verstandesschwäche zu

Hülfe gerufen werden, insofern dasselbe wenigstens den Ursprung der Lehre als einen göttlichen und hiemit die Lehre selber als eine göttliche Wahrheit bekräftigte, und so der Glaube für sie in Anspruch genommen werden konnte. Wunder und Weissagungen erhielten auf diesem Wege den Charakter eines Creditivs für den göttlichen Gesandten in der Person des Menschensohnes.

Als nun aber im Verlaufe der Zeit theils die speculative Theologie jene Transscendenz in der geoffenbarten Lehre insofern herabstimmte, als sie einzelne Aussagen in ihr um Nichts transscendenter fand, als die Idee von Gott selber, die doch nie zur materiellen Offenbarung gerechnet worden war; theils auch die rationalistische Theologie (ohne Speculation) jene Transscendenz schlechthin negirend, den ganzen Inhalt der Offenbarung in den Kategorien von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit unterzubringen wußte, da sah sich freilich alles Wunderbare genöthigt, seine alte absolute Nothwendigkeit gegen eine blos relative für gewisse Klassen von Menschen in gewissen Epochen auszutauschen, wenn es nicht, als veraltet, ganz verabschiedet werden wollte; oder es blieb ihm, wenn es hie und da glückte, noch der Character des Symbols, die Würde und der Werth des Kunstwerks, als zeiträumlicher Darstellung transscendenter Ideen. Nun läßt sich freilich darthun, daß der obigen Verhältnißbestimmung der drei Momente die Bibel das Wort spricht. Der Heiland selber verweist den Unglauben der Zeit an sein Lehrwort, auf den Glauben an seine Werke. Allein auch hieraus erwächst der Wissenschaft noch kein Recht jenes Verhältniß zwischen Wunder und Lehre, als ein vom nicht nothwendigen Unglauben einer Zeit bedingtes und darum zufälliges, unter den Stempel absoluter Nothwendigkeit zu bringen. Wäre etwa das Wunder und die Prophetie im Leben des Menschensohnes nicht zum Durchbruche gekommen, wenn sein Lehrvortrag von den Zeitgenossen wenigstens begriffen, wenn nicht gar in der Menschheit von Jeher vorhanden gewesen und das Heil in Ihm von Allen ergriffen worden wäre? Oder ist Christus nur deshalb Welterlöser, weil er der Menschheit durch seine Lehre zuerst den Kopf und hernach auch das Herz auf den rechten Fleck gebracht?

Wer für diese Frage ein Nein auf der Zunge trägt, dem wenigstens sollte es schwer werden, sein Ja zu verschweigen für die Behauptung: daß in unsrer und von unsrer Zeit der Theologie, als Philosophie der Offenbarung, eine höhere Aufgabe gestellt worden sei, als die: Christo dem Gottesgesandten sein Creditiv zu untersuchen, der nicht umsonst dem Unglauben seiner

Zeit mit dem Weh- und Ausrufe begegnete: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder schauet, so glaubet ihr nicht!!"

Stehengebliebene Druckfehler im ersten Artikel (Bd. II. H. 2.)

S. 316. Z. 6. v. Oben nach „Einfluß" einzuschieben: „auf den Geist nennen sie auch eine äussere Offenbarung; keinesweges aber blos deshalb, weil Gott jenen Einfluß" u. s. w.
S. 328. Z. 17. v. O. l. revelationem st. relationem.
S. 332. Z. 16. v. O. l. Geschlechts st. Gesetzes.
S. 334. Z. 10. v. O. l. unvollendet st. vollendet.
S. 336. Z. 20. v. O. l. ein st. nicht ein.

Inhaltsverzeichniß.

Zur spekulativen Theologie,

vom

Herausgeber.

Erster Artikel.

Indem der Verfasser seine Leser zum ersten Male in den Umkreis der spekulativen Theologie einzuführen gedenkt, empfindet er mehr als irgendwo das Bedürfniß, bei diesem Unternehmen nachzuweisen, daß es nichts Selbstbeliebiges oder subjektiv Erfundenes enthalte, sondern mit Nothwendigkeit hervorgehe aus der Combination der bisherigen philosophischen Systeme, und nur der nächste Schritt sei, zu welchem jene von selber hinführen. Aus diesem Grunde wird in dem ersten und zweiten Artikel, welche den Eingang in die spekulative Theologie zu gewinnen und ihr Princip aufzustellen bestimmt sind, die historische Beziehung auf die vorhergehenden und gleichzeitigen Systeme unsere Darstellung begleiten. Wenn dagegen bei den folgenden Theilen, welche in die eigentlich spekulativ theologischen Grundfragen über Gottes Wesen und Eigenschaften, über die Weltschöpfung, Erhaltung und Regierung eingehen, diese historisch-kritische Beziehung auf gangbare und anerkannte Philosopheme der Gegenwart sich nicht mehr festhalten läßt, wenn statt derselben für den Inhalt jener Abschnitte sich nur die alten Sätze der theologischen Dogmatik als etwa entsprechende Parallele darbieten: so ist diese ungesucht sich einstellende Thatsache allzubezeichnend für den Charakter und den Umfang der ganzen jetzt geltenden Philosophie, als daß wir nicht den wahren Grund derselben sogleich hier

zum Bewußtsein bringen sollten. Es scheint daraus hervorzugehen, daß der Inhalt jener spekulativ theologischen Untersuchungen der gegenwärtigen Philosophie völlig abhanden gekommen sei; soll er für dieselbe wieder gewonnen werden, so ist es die Aufgabe, ihn als ihren wissenschaftlichen Höhenpunkt, als das eigentlich Problemlösende für dieselbe, nachzuweisen. Und dies, meinen wir, findet in der That statt. Unserer Ueberzeugung nach hat nämlich die durch die Gegenwart gewonnene philosophische Gesammtbildung es gerade nur bis zum Anfange der eigentlichen, die Grundaufgaben der Spekulation wirklich und auf objektive Weise lösenden Philosophie gebracht: nicht weiter zwar, aber in der That auch bis dahin, wo ein begreiflicher Aufschluß über die Welt und ihren objektiven Zusammenhang möglich wird. Mit ihr ist die große philosophische Einleitung geschlossen, durch welche wir bis zur Aufstellung des wahrhaft die Welt erklärenden Realprincipes gelangt sind; nicht bloß eines Absoluten, als des Produktes der auf irgend eine Weise hinter der Wirklichkeit zurückbleibenden Abstraktion, sondern des wirklichen, lebendigen Gottes. Die Ausführung dieser Idee, wenigstens in streng wissenschaftlicher Philosophie, ist noch das Werk der Zukunft, aber einer Zukunft, die dem Keime nach in der Gegenwart schon eingeschlossen liegt.

Falls sich dies nun also verhielte, wie wir demnächst zu zeigen hoffen; so wäre hiermit für die Spekulation ein Bildungsstandpunkt erreicht, der auch einen höhern Maaßstab der Leistungen wie der Beurtheilung für sie in Anspruch nimmt; und sollten unsere eigenen Bestrebungen diesem strengern Gerichte vielleicht zum Opfer fallen, so muß es uns genügen, die neue Epoche gefordert oder angekündigt zu haben. Indem hiermit nämlich der Punkt für die Philosophie erreicht ist, wo der Begriff und die Realität, das Erklärende und das, was erklärt werden soll, wirklich zusammenfallen und in einander treffen; ist dies auch der Moment, von welchem an die Philosophie in ganz anderm Sinne, als bisher, verständlich zu werden und auf Allgemeingültigkeit Anspruch zu machen vermag. Sie läßt es

nicht mehr bei Begriffen bewenden, die ein Unwirkliches, bloß Potentielles, kurz Abstraktionen enthalten, und die eben deßhalb, zum universellen Princip erhoben, nur mehr oder minder gewaltsame oder unverständliche Erklärungsversuche des Wirklichen enthalten können. Hier sind ihre höchsten Begriffe zugleich solche, die in weitester Bedeutung wirklich, erfahrungsgemäß, allgemeingültig sind, und so auch als vollkommen begreiflich, und durch sich evident, kein bloß hypothetisches, sondern ein thatsächlich anzuschauendes, mit der Wirklichkeit identisches Erklärungsprincip darbieten.

So darf auch die Philosophie von nun an das höchste Kennzeichen der Wahrheit als den Maasstab eigener Beurtheilung nicht länger zurückweisen, gleich der Natur in ihren Gebilden, bei aller Strenge und Bestimmtheit der Form, wie bei erschöpfender Tiefe ihres Inhaltes, dennoch einfach und faßlich zu bleiben, und zugleich des vielfachsten Ausdrucks fähig zu sein, weil das Wahre, welches zugleich alles Wirkliche ist, sich von überall her sein Symbol oder sein Beispiel, kurz seine Bewährung, muß entnehmen können, indem es in Allem das Eine bleibt und an ihm sich nachweist (de-monstrat) auf die ihm gemäße Weise; — das Licht ist, welches sich selbst und sein Gegentheil, das Falsche, — bloß Gemeinte, Unwirkliche, — mit der Evidenz einer aus der eigenen Natur schöpfenden Klarheit richtet und erleuchtet. Hier aber können wir die naheliegende Folgerung nicht unterdrücken, daß inskünftige der Philosophie ein weit größeres Hinderniß des Verständnisses und der Weiterbildung daraus erwachsen wird, daß man sich nicht wird entschließen können, die alten, mühsam erworbenen und doch unwirklichen Begriffe, sammt der ganzen daraus entspringenden, durch langes Studium mit wunderbarer Hartnäckigkeit, gleich einer neuen erkünstelten Natur oder Wirklichkeit, uns aufgenöthigten Denkweise zu vergessen, oder — da die Scholastik, als eines wahren und tiefen Elements des Wirklichen, wie seiner Erkenntniß allerdings theilhaftig, nur aus sich selbst, im Durchsetzen der eigenen Einseitigkeit,

gestürzt werden kann — sie als einen vorbereitenden Bildungsstandpunkt aufzunehmen und sich auflösen zu lassen in der Totalität eines alle Elemente des Wirklichen, die Allgemeinheit und das Concrete, das Gesetz und seine Besonderheit in Eins fassenden Erkennens; — als daß das Schwierige der Philosophie fortan in der sachlichen Unverständlichkeit oder in der schwer zu erreichenden Höhe der Abstraktion, kurz in der Paradoxie ihres Inhalts gefunden werden könnte; denn bei keinem Begriffe, der bloß abgezogen, der als solcher nicht zugleich wirklich ist, wird als einem zulässigen oder abschließend wahren stehen geblieben werden können.

Dieses Zusammenfallen von Begriff und Wirklichkeit, diese Einheit von Ideellem und Reellem, worauf doch das innerste Ziel der ganzen neuern Philosophie gerichtet ist, war bisher, — man muß es sich bekennen — mehr begehrt und in Aussicht gestellt, als erreicht. Jetzt indessen, wo das Princip durch gemeinsame Leistung und in allmählichem, halb bewußtlosem Reifen hindurchzubrechen scheint, wird man den Muth, die Geistesenergie haben, sich seiner zu bemächtigen in einer durch alle Zweige der Forschung hindurch so vom Wirklichen abgewendeten, in das Wissen aus zweiter Hand hineingebannten Zeit? Dürften wir auf die antike Anschauungsfrische und Unbefangenheit uns Rechnung machen, mit welcher der hellenische Geist das Wirkliche aus sich selbst und auf unmittelbarem Wege sich zu erklären suchte, aus der allein die Tiefe und Wahrheit einer Weltansicht, wie die Platonische, hervorgehen konnte; so vermöchten wir ohne die luxuriösen Umschweife einer formell oder kritisch vermittelnden Dialektik gerade auf das Ziel loszugehen. Denn wie unsere Zeit empirisch ungleich tiefer und umfassender die Weltwirklichkeit durchdrungen hat, als das Alterthum es vermochte, wie jetzt daher die Aufgaben, welche, der bloßen Empirie unauflösbar, für die Spekulation darin übrig bleiben, auf einen einfachern und zusammengedrängtern Ausdruck zurückgeführt werden können: so muß jetzt auch die Idee, welche gründlich jene Probleme zu lösen vermag und der

Tiefe der Weltwirklichkeit, die da erklärt werden soll, allein Genüge leistet, schärfer und unwiderstehlicher sich hervordrängen, als es damals möglich war. Was bei Platon und in dem ganzen Idealismus des Alterthums als ein tiefsinniger Vorgriff in eine erst künftig anbrechende Welteinsicht, und so als hypothetischer Erklärungsversuch erscheinen konnte, das muß nach so vielseitigen spekulativen Vorarbeiten und bei einem so reichen empirischen Ueberblick über den innern Weltzweck und Weltzusammenhang, als das allein übrigbleibende und einzig mögliche Erklärungsprincip mit einer Evidenz sich aufnöthigen, welche ebenso die Klarheit der gewöhnlich sogenannten apriorischen Begriffe an sich trägt, als mit dem Eindringlichen und Ueberzeugenden, welches nur das aus Thatsachen geschöpfte Erkennen gewährt, ausgestattet ist; denn es ist eben der erklärende Begriff für den innern Zusammenhang aller Thatsachen. So wird es inskünftige der einfache Gang der Philosophie sein können, völlig Hand in Hand mit den großen Grundthatsachen des Wirklichen zu bleiben, und diese in ihren höchsten Ausdruck und ihre Totalanschauung zusammendrängend, von da aus die ihnen einzig genügende Idee ihres Realgrundes zu gewinnen, aus diesem Gottesbegriffe aber auch einen neuen und erschöpfenden Begriff vom Wesen und Endzwecke der Weltwirklichkeit hervorgehen zu lassen. Die philosophischen Vorstufen dazu sind aber dann nicht mehr Beweise aus Allgemeinbegriffen, sondern aus Weltthatsachen. Die beiden großen Sphären, mit denen sich allein alle menschliche Wissenschaft zu beschäftigen vermag, die Erkenntniß des eignen Geistes, und die Erkenntniß der objektiven Welt, werden nun auch philosophisch die beiden Ausgangspunkte, die propädeutischen Vorwissenschaften für diesen Höhenpunkt und eigentlichen Anfang der Spekulation. Mit diesem Bildungsgange stimmte nun allerdings bewußtlos, oder ohne es zur klaren Einsicht darüber zu bringen, die bisherige Entwicklung der Philosophie überein; denn alle Principien, welche jedes der verschiedenen Systeme zu seinem Absoluten erhebt, die wir aber selbst nur für endliche erklären können,

gestürzt werden kann — sie als einen vorbereitenden Bildungs-standpunkt aufzunehmen und sich auflösen zu lassen in der Totalität eines alle Elemente des Wirklichen, die Allgemeinheit und das Concrete, das Gesetz und seine Besonderheit in Eins fassenden Erkennens; — als daß das Schwierige der Philosophie fortan in der sachlichen Unverständlichkeit oder in der schwer zu erreichenden Höhe der Abstraktion, kurz in der Paradoxie ihres Inhalts gefunden werden könnte; denn bei keinem Begriffe, der bloß abgezogen, der als solcher nicht zugleich wirklich ist, wird als einem zulässigen oder abschließend wahren stehen geblieben werden können.

Dieses Zusammenfallen von Begriff und Wirklichkeit, diese Einheit von Ideellem und Reellem, worauf doch das innerste Ziel der ganzen neuern Philosophie gerichtet ist, war bisher, — man muß es sich bekennen — mehr begehrt und in Aussicht gestellt, als erreicht. Jetzt indessen, wo das Princip durch gemeinsame Leistung und in allmählichem, halb bewußtlosem Reifen hindurchzubrechen scheint, wird man den Muth, die Geistesenergie haben, sich seiner zu bemächtigen in einer durch alle Zweige der Forschung hindurch so vom Wirklichen abgewendeten, in das Wissen aus zweiter Hand hineingebannten Zeit? Dürften wir auf die antike Anschauungsfrische und Unbefangenheit uns Rechnung machen, mit welcher der hellenische Geist das Wirkliche aus sich selbst und auf unmittelbarem Wege sich zu erklären suchte, aus der allein die Tiefe und Wahrheit einer Weltansicht, wie die Platonische, hervorgehen konnte; so vermöchten wir ohne die luxuriösen Umschweife einer formell oder kritisch vermittelnden Dialektik gerade auf das Ziel loszugehen. Denn wie unsere Zeit empirisch ungleich tiefer und umfassender die Weltwirklichkeit durchdrungen hat, als das Alterthum es vermochte, wie jetzt daher die Aufgaben, welche, der bloßen Empirie unauflösbar, für die Spekulation darin übrig bleiben, auf einen einfachern und zusammengedrängtern Ausdruck zurückgeführt werden können: so muß jetzt auch die Idee, welche gründlich jene Probleme zu lösen vermag und der

Tiefe der Weltwirklichkeit, die da erklärt werden soll, allein Genüge leistet, schärfer und unwiderstehlicher sich hervordrängen, als es damals möglich war. Was bei Platon und in dem ganzen Idealismus des Alterthums als ein tiefsinniger Vorgriff in eine erst künftig anbrechende Welteinsicht, und so als hypothetischer Erklärungsversuch erscheinen konnte, das muß nach so vielseitigen spekulativen Vorarbeiten und bei einem so reichen empirischen Ueberblick über den innern Weltzweck und Weltzusammenhang, als das allein übrigbleibende und einzig mögliche Erklärungsprincip mit einer Evidenz sich aufnöthigen, welche ebenso die Klarheit der gewöhnlich sogenannten apriorischen Begriffe an sich trägt, als mit dem Eindringlichen und Ueberzeugenden, welches nur das aus Thatsachen geschöpfte Erkennen gewährt, ausgestattet ist; denn es ist eben der erklärende Begriff für den innern Zusammenhang aller Thatsachen. So wird es inskünftige der einfache Gang der Philosophie sein können, völlig Hand in Hand mit den großen Grundthatsachen des Wirklichen zu bleiben, und diese in ihren höchsten Ausdruck und ihre Totalanschauung zusammendrängend, von da aus die ihnen einzig genügende Idee ihres Realgrundes zu gewinnen, aus diesem Gottesbegriffe aber auch einen neuen und erschöpfenden Begriff vom Wesen und Endzwecke der Weltwirklichkeit hervorgehen zu lassen. Die philosophischen Vorstufen dazu sind aber dann nicht mehr Beweise aus Allgemeinbegriffen, sondern aus Weltthatsachen. Die beiden großen Sphären, mit denen sich allein alle menschliche Wissenschaft zu beschäftigen vermag, die Erkenntniß des eignen Geistes, und die Erkenntniß der objektiven Welt, werden nun auch philosophisch die beiden Ausgangspunkte, die propädeutischen Vorwissenschaften für diesen Höhenpunkt und eigentlichen Anfang der Spekulation. Mit diesem Bildungsgange stimmte nun allerdings bewußtlos, oder ohne es zur klaren Einsicht darüber zu bringen, die bisherige Entwicklung der Philosophie überein; denn alle Principien, welche jedes der verschiedenen Systeme zu seinem Absoluten erhebt, die wir aber selbst nur für endliche erklären können,

sind aus jenem Umkreise der Selbsterkenntniß oder der Welterkenntniß geschöpft, fallen somit selber in die Stufenreihe jenes Aufsteigens zum absoluten Principe hinein und bleiben daher, für sich selbst gefaßt, nur abstrakte und ungenügende Erklärungsversuche für das Problem der Weltwirklichkeit.

So schiene es also der Philosophie bisher an der doppelten Einsicht gefehlt zu haben, um sie von dem Beharren in vereinzelten oder abstrakten Principien zur Totalität des Princips, damit zugleich vom abstrakten Begriffe zur Einheit mit dem Wirklichen gelangen zu lassen: zuvörderst und hauptsächlich, daß man es nicht darüber zur Klarheit brachte, wie jenes Philosophiren vom subjektiven oder subjekt-objektiven Standpunkte selbst nur als ein im höchsten Sinne einleitendes, den Realgrund erst suchendes zu betrachten sei; — sodann, daß jene doppelten Ausgangspunkte, die, wie es zunächst scheinen könnte, selbstständig und beziehungslos bloß neben einander stehen, selbst durch eine allgemeine, nothwendig in ihnen liegende Beziehung zusammenhangen, und in einander überführen müssen. Und hiermit, mit der Einsicht über diese beiden Hauptpunkte, ist unserer Ueberzeugung nach der Eingang in die neue Weltansicht gewonnen und wissenschaftlich vor jedem Rückfall in die vorausgehenden Standpunkte gesichert.

Indem wir jedoch unter diesen historischen Voraussetzungen und Bildungselementen, die eben daher sehr viel Vergängliches und Abzustreifendes an sich tragen, die Aufstellung des neuen Princips versuchen, müssen wir es auch deßhalb einer Darstellungsweise unterwerfen, welche es durch alle vorhergehenden spekulativen Bildungsstandpunkte vermitteln läßt, und es dialektisch als den Gipfel und die widerspruchlösende Totalität derselben aufweist. Hier kann es nun sehr leicht geschehen, daß die einfache, lichtvolle Schärfe dieses letzten abschließenden Gedankens eben auch nur als ein abstrakter Begriff, ein hypothetisches Princip in die Reihe der übrigen gestellt, nicht aber als das in allem Wirklichen Quellende und Lebende angeschaut wird. Denn man bedenkt gewöhnlich durchaus nicht, daß jenen

vorausgehenden Principien, z. B. dem Spinosischen oder Hegelschen, in der That nichts Reales entspricht, daß sie bloß spekulative Fiktionen sind, weil sie nur unvollständig oder annäherungsweise das Wirkliche in den Begriff aufgenommen haben.

So ist es auch völlig begreiflich und muß als naturgemäß anerkannt werden, daß auch die historischen Bezüge für diese Ansicht, wie wir erinnerten, nicht mehr im Bereiche einer auf den verschiedenen Stufen der Begriffsabstraktion sich festhaltenden Philosophie gefunden werden, vielmehr nur in denjenigen Gebieten ihr Gegenbild finden, wo der Geist der Menschheit in vollausgewirkter Tiefe und Fülle hat walten können, in der Religion und in dem theosophischen Denken. Ohnehin ist nach ganz formeller Konsequenz zuzugestehen, daß die in der weltgeschichtlichen Entwicklung höchste, die wahre Religion, auch des spekulativ höchsten Erkenntnißprincipes mächtig, oder dies latent in ihr gegenwärtig sein müsse. Es ist daher auch äußerlich als ein Zeichen der nahenden Vollendung der Philosophie zu betrachten, welche übrigens, wie sich versteht, von andern Erkenntnißquellen und Ausgangspunkten abzustammen hat, wenn sie, wie in unerwarteter Begegnung, durch die eigene Entwicklung das Verständniß der in der Religion niedergelegten Weltansicht findet, und nur in jener den längst bereit liegenden, scharfbestimmten Ausdruck für die eigenen Ideen antrifft. Aber auch hier ist das Verhältniß beider, wie in allen Fällen, wo zwei nur scheinbar auseinander liegende Gegensätze zur Ausgleichung kommen, das einer wechselseitigen Begründung, Ergänzung und Steigerung, und mit der neuen, durchaus freien und objektiven Erkenntnißweise, welche die Religion in der Philosophie gewinnt, giebt die Spekulation jener auch ein neues Leben, wie die ihr allein angemessene Form, und führt sie, woraus sie ursprünglich geschöpft ist, in die volle, ungetheilte und unverkürzte Wirklichkeit zurück. Wie wir nämlich gleich zu Anfang erinnern mußten, daß die herrschende Philosophie noch keineswegs bei dem Verständnisse der Wirklichkeit angelangt sei, so ist noch mehr von der christlichen Weltansicht zu

behaupten, sofern sie sich zur bestimmten dogmatisch-wissenschaftlichen Begriffsfassung zu bringen gesucht hat, daß sie, von den Anknüpfspunkten des Unmittelbargegebenen und den darin enthaltenen allgemein spekulativen Problemen fern abliegend, bis jetzt sich meist in einer abstrusen wirklichkeitslosen Höhe abgeschlossen habe: und auch die gegenwärtigen Versuche einer freiern wissenschaftlichen Begründung des christlichen Dogma haben sich noch nicht gründlich vom Geiste der Scholastik, von jener Ausspinnung bloßer Begriffe in einer nur logischen Konsequenz befreien können, ohne ihnen in der universalen Wirklichkeit ihren Ausgangspunkt und ihre Begründung geben zu können, wodurch sie allein aufhören, bloße Begriffe zu sein und „Ideen," Weltrealitäten werden. Und so läßt sich die gegenwärtige Darstellung einer spekulativen Theologie ebenso als der Versuch zur Wiederbelebung der christlich-dogmatischen Studien vom rein spekulativen Standpunkt betrachten, wie wir etwa beflissen sind, dadurch zur Vollendung des Systemes der Philosophie nach seinen gegenwärtigen Anforderungen beizutragen.

Bedürfte es übrigens noch eines äußern Zeugnisses, um unser Urtheil zu begründen, daß das bisherige Philosophiren nach seinem eigentlichen Sinne und seiner spekulativen Berechtigung sich nicht über den Umkreis der Selbstorientirung und des regressiven Aufsuchens des Realprincipes erstrecke, daß von da aus das eigentlich aufbauende, progressive, die Welt und Schöpfung begreifende Philosophiren erst noch zu gewinnen sei; so kann der entscheidende Umstand dafür dienen, daß die herrschenden Systeme sämmtlich und in charakteristischer Uebereinstimmung ihr Wesen darein setzen, erst am Ende der gesammten Realphilosophie und so nur durch die spekulative Welterkenntniß vermittelt, den höchsten (adäquaten) Begriff von Gott, als dem absoluten Realgrunde, gewinnen zu können. Sie bekennen damit, zwar indirekt, aber auf das Schlagendste und durch ihr eigenes Zeugniß, daß ihr Endresultat, der Schluß ihrer ganzen Philosophie, nothwendig zu einem neuen Anfange, dem Beginne des objektiven Systemes vom Urgrunde und seinem Ver-

hältnisse zur Welt umschlagen müsse, daß in ihnen überhaupt nur der Abschluß des ersten, regressiven Theiles der Philosophie erreicht sei. Wie sehr jedoch die Betrachtung, daß, was hier Endergebniß ist, eben damit der Anfang der eigentlichen Philosophie werden müsse, weil nur im wahren Gottesbegriffe der Schlüssel zum eigentlichen Verständnisse der Welt gefunden werden könne; — wie sehr diese ungesucht sich darbietende Konsequenz Grund habe, wird die Aufstellung des objektiven Systemes selber zeigen. Es ist eine bei Hegel oft genug eingeschärfte Verwarnung, daß das absolute Princip erst am Ende des Systemes in seiner Wahrheit gefaßt werden könne; und merkwürdiger Weise ist gerade mit dieser Bestimmung die Tendenz nur vollkommen verwirklicht und ausgeführt, welche dem Keime nach in der Schelling'schen Philosophie enthalten war: wiewohl wir zu wissen glauben, daß Schelling in der gegenwärtigen Gestalt seines Systemes über diesen Irrthum des eigenen ursprünglichen Principes mit Entschiedenheit, und zugleich mit völliger Klarheit über das Grundverändernde dieses Schrittes für das Princip selber, hinausgegangen sei.

Aus gleichem Grunde ist selbst denjenigen, welche zwar mit bewußter Ueberwindung des Hegelschen Gottesbegriffes die höhere Idee eines gegen die Welt freien, urpersönlichen Gottes kennen, diese jedoch abermals nur am Ende der ganzen Realphilosophie und durch Vermittlung derselben gewinnen zu können behaupten, — selbst diesen, sammt der Gruppe der das Hegelsche Princip nur modificirenden Freunde desselben, wäre die unabweisbare Folgerung entgegenzuhalten, daß sie, wie objektiv fördernd und wahr auch an sich selbst der Gehalt ihrer Spekulationen sei, doch durch die Art ihrer Anordnung des Systemes unvermeidlich noch dem Selbstorientirungsprocesse des philosophischen Bewußtseins, um das Realprincip und dadurch den Anfang des objektiven Systemes zu finden, anheimfallen. Es ist treffend, wie wir meinen, und mit Fug auch gegen diese ausgesprochen worden, daß jene Stellung des Systemes, wodurch erst am Schlusse der wahre Begriff des absoluten Prin-

cipes gewonnen wird, auch nur einen subjektiven Erkenntnißzusammenhang für dasselbe zuläßt, keine die „objektive Ordnung der Dinge" wiedergebende Philosophie, indem hier Gott, und zwar Gott in seiner vollständigen Idee, als Geist und vorweltliches Selbstbewußtsein aufgefaßt, gleichwie er der Realität nach Anfang und Ursprung aller Dinge ist, so auch als das wahrhaft erklärende Erkenntnißprincip nur an den Anfang eines objektiven Systemes der Philosophie treten kann.

Und so schiene es abermals Schelling zu sein, der, seinen eigenen ältern Standpunkt und den seiner Nachfolger von Neuem überflügelnd, hier das entscheidend Rechte getroffen: seine „positive" Philosophie ist es ihm nur dadurch, daß das Realprincip in der Wahrheit seines Begriffs, nicht in seiner abstraktesten Entleerung ihm an den Anfang tritt, und so sein System vom Beginne an Hand in Hand zu gehen vermag mit den großen Grundzügen der natürlichen Welt und der Geschichte. Aber hiermit kommt die andere Frage an die Tagesordnung, wie es ihm gelingt, oder, von den Beziehungen auf dies einzelne System abgesehen, wie es überhaupt gelingen soll, diesen objektiven Anfang, der als Anfang nur Voraussetzung, und, weil die tiefste Idee, so nur die ungeheuerste Voraussetzung bleiben kann, selber zu vermitteln, und zwar auf allgemeingültige, nicht auf bloß historisch kritische Weise. Soll auch der Anfang nicht, wie jetzt gewöhnlich gelehrt wird, das „Leerste, Formellste und Aermste" sein, — wir würden damit wieder in die Abgezogenheit der Begriffe, in die Abwendung vom Wirklichen hineingerathen, deren Früchte sichtbar vor uns liegen, — so soll er doch das sein, was schlechthin als dieser Anfang zugestanden werden muß, und was daher, an sich selbst ein Minimum philosophischer Erkenntniß enthaltend, so doch wiederum den Antrieb und Keim zu der ganzen Philosophie in sich schließen muß. Wir berufen uns darüber auf die jüngst in dieser Zeitschrift gepflogenen Verhandlungen.

Solchergestalt können wir selbst nach dem, wie wir meinen,

höchsten und umfangreichsten Gesichtspunkte zur Orientirung über die bisherigen Gesammtleistungen in der Philosophie Folgendes aussprechen. Die bis jetzt hervorgetretenen Systeme und Tendenzen derselben theilen sich in zwei große Gruppen, welche in einzelnen Grundzügen zusammenfallen oder sich ausgleichen mögen, in ihrer spekulativ weltgeschichtlichen Gestalt und Bedeutung jedoch entschieden einander gegenüberstehen: die Gruppe derjenigen Philosophieen, welche rückwärtsschreitend oder heuristisch das höchste Realprincip nur erst noch suchen, und — um hier den doppelten Weg dieses Rückgangs zu bezeichnen — entweder durch Selbsterkenntniß, d. h. durch Begründung im Subjekte, — wie die in der Kantisch-Jacobischen Schule zur Vollendung gekommene Richtung, — oder durch objektive Welterkenntniß und in dem darin gefundenen Begriff der allgemeinen oder subjekt-objektiven Vernunft gewinnen wollen; — dies ist, wie der folgende Artikel zeigen wird, die eigentliche, nur einleitende Bedeutung der Naturphilosophie Schellings und der Hegelschen Lehre. Bisher hat demnach, wie man sieht, die herrschende philosophische Denkweise sich ausschließlich in diese beiden, weniger als man glaubt divergirenden, weil jederseits nur propädeutischen, und einer objektiven Philosophie nur vorarbeitenden Richtungen getheilt.

Die andere Gruppe umfaßt bis jetzt eigentlich nur die sehr sporadisch hervortretenden theosophischen Denker und die ältern dogmatischen Theologen; denn diese allein haben gerettet und bewahrt, was wir auch jetzt für das entscheidende Moment in der spekulativen Theologie halten, den Begriff dessen, was sie göttliche Trinität nennen, als der innern vor und unabhängig von aller Schöpfung zu denkenden Natur Gottes. Erst von diesem Begriffe aus, von welchem wir freilich unsere Meinung bekennen müssen, daß ihm die wahre spekulative Form und Begründung noch zu gewinnen ist, wird auch die Idee einer eigentlichen Schöpfung und einer Immanenz und Allwirksamkeit Gottes in der Welt auf völlig begreifliche Weise möglich, ohne doch die ewig transscendirende Uranfänglichkeit und Ueber-

weltlichkeit desselben im Geringsten zu gefährden oder in pantheistischer Zweideutigkeit zu lassen. Eben so ist erst in jener Idee das Urbildliche alles kreatürlichen Daseins, somit darin das wahre, allein völlig erschöpfende und begreiflich machende Erklärungsprincip des universalen, durch die Schöpfung hindurchgreifenden Weltzweckes sowohl, wie der einzelnen Kreatureigenthümlichkeiten gesetzt, indem es ein altes, entscheidendes Wort ist, daß Gott Jegliches nur als Abbild seiner selbst, aber hiermit als des Urdreieinen, habe schaffen können. Und so befinden wir uns nur auf alten Bahnen und rufen alte Wahrheiten zurück, wobei wir gern zugestehen, daß die zahlreichen und nachdrücklichen Erneuerer der gleichen Ideen unter uns großen Einfluß darauf gehabt haben, aber nicht minder in negativem, wie in positivem Sinne. Denn wenn sich der Pantheismus dieser Ideen bemächtigt hat, so ist es nicht zu seinem Vortheile, sondern zu seinem Gerichte geschehen.

Somit giebt es, wie man auch sonst die Philosophie eintheilen und im Einzelnen sie zu behandeln gedenke, nach dem höchsten Gesichtspunkte für dieselbe, nur zwei große Haupttheile oder Richtungen in ihr: die von jeder Gestalt der Unmittelbarkeit und Endlichkeit, von der subjektiven Selbstverhärtung, wie der pantheistischen Weltgenugsamkeit, in das universale Princip zurückstrebende, den wahren Gott suchende Philosophie, als der erste Theil; und die aus der Idee Gottes die Idee und Wirklichkeit der Schöpfung begreifende Philosophie, die zweite, die reale Ordnung und den innern Zusammenhang der Dinge wiedergebende, erkennend in sich wiederherstellende Wissenschaft. Wir können beide Theile, nach ihrem charakteristischen Inhalte, wie Alt- und Neutestamentliches, wie Vorbereitung und Erfüllung; nach ihrem unterscheidenden Standpunkte, wie kosmocentrische und theocentrische Spekulation, bezeichnen. Zugleich ergiebt sich aber aus diesem allgemeinen Verhältnisse, daß nur, wenn jene kosmocentrische Durchbildung auf das Allseitigste und Tiefste vollendet worden ist, wenn alle Versuche, ein endliches Princip zum Absoluten zu

machen, sich erschöpft und durch sich selbst sich widerlegt haben; dann auch der Uebergang in den zweiten Standpunkt sicher gewonnen werden und er bleibend Wurzel fassen kann. Denn wie es im Leben und in aller übrigen geistigen Entwicklung geht, daß erst aus der völligen Verzweiflung am Bisherigen, und nur dem wachgewordenen Bedürfnisse nach dem zugleich damit in's Bewußtsein tretenden Höhern, dies neue Dasein sich einverleiben und darin befestigen kann, so auch in der Spekulation. Nachdem die Welt, auch philosophisch, in jeglicher Gestalt ihrer Eigenheit und in allen Versuchen, sich als selbstständige zu constituiren, aufgehoben ist und damit beim Worte gehalten wird; liegt darin schon die Nothwendigkeit, den Gott, den man in allen jenen Gestalten suchte, nun in keinerlei Weise mehr als Welt, sondern als schlechthin Weltfreien und Ueberweltlichen zu gewinnen.

Wenn wir nun übrigens die Behauptung von uns ablehnen müssen, als ob dieser selbstorientirende Proceß, worin nach uns der erste Haupttheil der Philosophie zu bestehen hat, durch die gegenwärtige Spekulation schon völlig beendet, und darin Nichts mehr zu leisten übrig sei, — vielmehr liegt in der Natur der Sache, daß durch die neue Stellung desselben im Ganzen der Philosophie ihm erst der rechte entscheidende Abschluß, so wie das volle Verständniß über sich selbst erwachsen könne —: so müssen wir es doch für zeitgemäß halten, ja für eine an sich selbst schon fördernde That, das ganze Verhältniß jener beiden sich gegenseitig fordernden und ergänzenden Richtungen, — zum ersten Male, dürfen wir wohl sagen, mit klarem Bewußtsein auszusprechen. Wie dies nämlich ein durchgreifendes Licht über die ganze mittelalterliche und neuere Philosophie in ihren scheinbaren Irrgängen und Metamorphosen verbreitet, — im vorchristlichen Alterthume konnte, der welthistorischen Reife der Zeit nach, ohnehin nur von dem ersten Aufsuchen des Princips die Rede sein, — so leitet dies auch vorausorientirend in die nächste spekulative Folgezeit hinein. Man möge sich daher nicht wundern, oder es sich verdrießen lassen,

weltlichkeit desselben im Geringsten zu gefährden oder in pantheistischer Zweideutigkeit zu lassen. Eben so ist erst in jener Idee das Urbildliche alles kreatürlichen Daseins, somit darin das wahre, allein völlig erschöpfende und begreiflich machende Erklärungsprincip des universalen, durch die Schöpfung hindurchgreifenden Weltzweckes sowohl, wie der einzelnen Kreatureigenthümlichkeiten gesetzt, indem es ein altes, entscheidendes Wort ist, daß Gott Jegliches nur als Abbild seiner selbst, aber hiermit als des Urdreieinen, habe schaffen können. Und so befinden wir uns nur auf alten Bahnen und rufen alte Wahrheiten zurück, wobei wir gern zugestehen, daß die zahlreichen und nachdrücklichen Erneuerer der gleichen Ideen unter uns großen Einfluß darauf gehabt haben, aber nicht minder in negativem, wie in positivem Sinne. Denn wenn sich der Pantheismus dieser Ideen bemächtigt hat, so ist es nicht zu seinem Vortheile, sondern zu seinem Gerichte geschehen.

Somit giebt es, wie man auch sonst die Philosophie eintheilen und im Einzelnen sie zu behandeln gedenke, nach dem höchsten Gesichtspunkte für dieselbe, nur zwei große Haupttheile oder Richtungen in ihr: die von jeder Gestalt der Unmittelbarkeit und Endlichkeit, von der subjektiven Selbstverhärtung, wie der pantheistischen Weltgenugsamkeit, in das universale Princip zurückstrebende, den wahren Gott suchende Philosophie, als der erste Theil; und die aus der Idee Gottes die Idee und Wirklichkeit der Schöpfung begreifende Philosophie, die zweite, die reale Ordnung und den innern Zusammenhang der Dinge wiedergebende, erkennend in sich wiederherstellende Wissenschaft. Wir können beide Theile, nach ihrem charakteristischen Inhalte, wie Alt- und Neutestamentliches, wie Vorbereitung und Erfüllung; nach ihrem unterscheidenden Standpunkte, wie kosmocentrische und theocentrische Spekulation, bezeichnen. Zugleich ergiebt sich aber aus diesem allgemeinen Verhältnisse, daß nur, wenn jene kosmocentrische Durchbildung auf das Allseitigste und Tiefste vollendet worden ist, wenn alle Versuche, ein endliches Princip zum Absoluten zu

machen, sich erschöpft und durch sich selbst sich widerlegt haben; dann auch der Uebergang in den zweiten Standpunkt sicher gewonnen werden und er bleibend Wurzel fassen kann. Denn wie es im Leben und in aller übrigen geistigen Entwicklung geht, daß erst aus der völligen Verzweiflung am Bisherigen, und nur dem wachgewordenen Bedürfnisse nach dem zugleich damit in's Bewußtsein tretenden Höhern, dies neue Dasein sich einverleiben und darin befestigen kann, so auch in der Spekulation. Nachdem die Welt, auch philosophisch, in jeglicher Gestalt ihrer Eigenheit und in allen Versuchen, sich als selbstständige zu constituiren, aufgehoben ist und damit beim Worte gehalten wird; liegt darin schon die Nothwendigkeit, den Gott, den man in allen jenen Gestalten suchte, nun in keinerlei Weise mehr als Welt, sondern als schlechthin Weltfreien und Ueberweltlichen zu gewinnen.

Wenn wir nun übrigens die Behauptung von uns ablehnen müssen, als ob dieser selbstorientirende Proceß, worin nach uns der erste Haupttheil der Philosophie zu bestehen hat, durch die gegenwärtige Spekulation schon völlig beendet, und darin Nichts mehr zu leisten übrig sei, — vielmehr liegt in der Natur der Sache, daß durch die neue Stellung desselben im Ganzen der Philosophie ihm erst der rechte entscheidende Abschluß, so wie das volle Verständniß über sich selbst erwachsen könne —: so müssen wir es doch für zeitgemäß halten, ja für eine an sich selbst schon fördernde That, das ganze Verhältniß jener beiden sich gegenseitig fordernden und ergänzenden Richtungen, — zum ersten Male, dürfen wir wohl sagen, mit klarem Bewußtsein auszusprechen. Wie dies nämlich ein durchgreifendes Licht über die ganze mittelalterliche und neuere Philosophie in ihren scheinbaren Irrgängen und Metamorphosen verbreitet, — im vorchristlichen Alterthume konnte, der welthistorischen Reife der Zeit nach, ohnehin nur von dem ersten Aufsuchen des Princips die Rede sein, — so leitet dies auch vorausorientirend in die nächste spekulative Folgezeit hinein. Man möge sich daher nicht wundern, oder es sich verdrießen lassen,

wenn nach diesem Maaßstabe, den wir für den höchsten und darum allein entscheidenden halten, manches weit ausgesponnene System im Ganzen der Philosophie in ein enges Bett der Werthbestimmung gedrängt wird.

In diesem Zusammenhange stellt sich jedoch eine Schwierigkeit ganz eigner Art ein, welche auf den ersten Anblick wohl geeignet erscheint, um von der Ausführung eines solchen universalen Systemes der Philosophie völlig zurückzuschrecken. Aber wie man sie auch löse, — denn allerdings zwei verschiedene Auswege scheinen sich zunächst dabei darzubieten; — die wesentliche Idee jenes Ganzen, statt aufgegeben werden zu müssen, befestigt, ja vertieft sich vielmehr daran. Und nur dies könnte man, falls jener zwiefache Ausweg durchaus mit gleichmäßiger Berechtigung sich geltend machte, als letztes Ergebniß davon ansehen, daß dieselbe Grundidee der Philosophie, ohne in dem unausweichlichen Gange ihrer allmählich reifenden Entwicklung gestört oder gefährdet zu werden, auch eine zwiefache oder scheinbar entgegengesetzte Richtung einhalten könnte. Es wäre vielmehr der Sieg einer allgemeinen Wahrheit, welche selbst aus entgegengesetzten individuellen Richtungen sich wiederherzustellen und durchzusetzen die Kraft bewährt.

Mit der angedeuteten Schwierigkeit oder dem zu befahrenden Widerspruche verhält es sich jedoch folgender Maaßen.

Wenn die Erkenntniß des Wesens Gottes, worin nach allgemeinem Einverständnisse der Mittelpunkt aller Spekulation besteht, nicht unvermittelt, also willkührlich bleiben, oder aus den Quellen einer positiven Offenbarung, die als solche der Spekulation fern liegen, hergeleitet werden soll: so ist der große, seit Anbeginn der spekulativen Forschung eingeschlagene Erkenntnißweg, von dem Wesen der Welt (via causalitatis) zurückzuschließen auf die innere Natur ihres Grundes, noch immer der eigentlich fruchtbare, dem Grundverhältnisse einzig gemäße. Und wenn derselbe bisher auch für die Wissenschaft noch nicht zum Ziele eines lebendigen Gotteserkennens geführt hat; so ist die Schuld davon einzig darin zu finden, daß der

Begriff der Welt, von welchem man zurückschließend aufwärts stieg, selbst zu einem bloßen Abstraktum einschrumpfte, während man, mit dem concreten Welterkennen philosophisch oder empirisch beschäftigt, weit davon entfernt war, dies zum Ausgangspunkte einer eigentlichen spekulativ theologischen Begründung zu machen; und so kamen die beiden Enden der Forschung nie zusammen. Charakterisiren wir kürzlich hiernach die ältern gangbaren Beweise für das Dasein Gottes.

Der kosmologische Beweis schließt von der Zufälligkeit, Endlichkeit, der Weltdinge auf Gott, als das schlechthin nothwendige Wesen; hier haben wir das Höchste der Abstraktion und das Minimum der Wahrheit von beiden. Hegel, in seiner spekulativen Umbildung des Beweises, geht nach dieser Seite hin um keinen Schritt weiter: er weist jenes Weltendliche als das unendlich Sichselbstaufhebende nach, worin demnach als das eigentlich Wirkliche, in ihm sich selber Setzende wie Aufhebende, eben nur das Absolute zurückbleibt; ein leicht zu gewinnender, aber darum nicht weniger falscher, nach beiden Seiten hin oberflächlicher Schluß, indem vor allen Dingen hier untersucht werden müßte, ob das „Endliche", die entstehend-vergehenden Dinge selbst nur ohne höchsten Widerspruch gedenkbar seien, wenn man sie bloß als das Sichselbstaufhebende, und nur das Absolute als das Bleibende in ihnen, betrachten will. Und dennoch, wenn dies bei Hegel immer wiederkehrende Hauptargument gestürzt ist, hat man den Grundpfeiler der pantheistischen Denkweise und seines Systemes niedergeworfen.

Auf ganz ebenso abstrakter Grundlage ruht in der ältern Gestalt, wie in seiner Umbildung, der ontologische und physikotheologische Beweis: dort wird gezeigt, wie aus der Idee des allerrealsten (alle Wirklichkeit in sich schließenden) Wesens — einer ganz unbestimmten Allgemeinheit — auch die Existenz desselben folge; hier nimmt der Beweis bei Hegel die Wendung, daß, indem über alle bloß endlichen Zwecke der Welt hinausgegangen werden müsse, der absolute oder

höchste Zweck, das schlechthin Gute, eben die in allem Wirklichen sich realisirende absolute Vernunft, der überall wahrhaft sich erreichende und bei sich bleibende Weltzweck sei, der an und für sich seiende Begriff, der Geist; wodurch abermals mit einem letzten, von hier aus kein Wiedererstehen hoffen lassenden Rückfall ins Abstrakte, auch das Concreteste, Reichste und Inhaltvollste, die Idee des Geistes, an eine so allgemeine und leere Bestimmung, an den sich selbst begreifenden Begriff, festgeheftet worden ist.

Um nun über solche Dürftigkeit bleibend hinauszukommen, darin muß man die große Bedeutung des seinem eigentlichen Ziele nach freilich meist bewußtlos erfolgten Bildungsganges der neuern Spekulation sehen: das Erkennen des Absoluten erst zum Resultate zu machen einer vollständig durchbildeten spekulativen Welterkenntniß, mithin auch, was zunächst wenigstens als unabweisliche Folgerung daraus erscheint, die spekulative Theologie, als das Tiefste, und der umfassendsten Vermittlung Bedürftige, an das Ende des Systemes der Philosophie zu setzen. Es bleibt durchaus wahr: je tiefer das erkennende Subjekt sich selbst und seine Objektivität, die Welt, zugleich damit sich an jener, und jene an sich erkennt, und so über diesen ihm nächsten und unmittelbarsten Gegensatz sich verständigt, somit über ihn weiterbegründend hinausschreitet, desto tiefere und concretere Gotteserkenntniß geht daraus hervor. Die Schöpfung, die Welt, ist dies sichere Datum, diese feste Gegebenheit, aus welcher allein in selbstgewisser, jede Willkühr abschneidender Untersuchung auch das Geheimniß des innern göttlichen Wesens enthüllt werden kann.

Aber darin liegt zugleich, freilich nur in formeller Hinsicht, der Widerspruch oder Zirkel, dessen so eben Erwähnung geschah.

Falls nämlich aus dem also gewonnenen Gottesbegriffe umgekehrt nun das spekulative Welterkennen erst seine rechte Begründung und sein wahres Princip erhalten kann, wie dies

nicht minder unzweifelhaft ist: würden damit dieselben Elemente nicht doppelt auftreten, einmal, um das absolute Princip aus ihnen erst zu gewinnen; sodann, um sie doch selbst wieder aus jenem zu begründen?

Ferner: wenn wir von der Welt aus das Wesen Gottes begriffen haben, bleibt uns dann noch Trieb oder Fug, diese abermals aus jenem begreifen zu wollen? Oder wenn dies auch behauptet werden müßte, da dem realen Verhältnisse nach nur aus dem Grunde das wahrhafte Wesen des Begründeten resultiren kann, wie ist jenes erste, das regressive Aufsteigen in's Princip begründende Welterkennen innerlich und wesenhaft verschieden von dem zweiten, welches aus dem Principe zum Principiat wiederherabzusteigen sich anschickt?

Hier läßt sich zunächst demnach das Zugeständniß eines offenbaren Zirkels schwerlich vermeiden, aber eines solchen, der im Wesen der Sache selbst unabweislich zu liegen scheint: denn auf welche der beiden entgegengesetzten Hälften man auch, um ihn zu vermeiden, den Umfang der Philosophie einzuschränken gedenke, immer wird, an ihrem Ende oder am Anfange, die nachgewiesene Lücke eintreten, und jene wird in Gefahr sein, ihr Gewebe von Hinten oder von Vorne her sich auflösen zu sehen. Und so wäre zu sagen, daß keine der beiden Hälften der Philosophie in ihrer Absonderung zu bestehen vermag, — denn jede deutet nur auf die andere, und erhält durch sie ihre rechte Stellung, ihren Werth und ihre Begründung, — beide aber in Gemeinschaft und in ihrem innern Zusammenhange ebenso wenig, weil jede derselben — so ergiebt es sich bis jetzt, — nur dasselbe in umgekehrter Ordnung zu wiederholen scheint.

Dennoch ist es gerade vom höchsten Interesse, diesen Zirkel in reifliche Erwägung zu ziehen; ja wir finden, wenn auch nur nach der Seite des Formellen der Wissenschaft, die entscheidende Frage für die ganze gegenwärtige Philosophie, für die von uns behauptete neue Weltansicht darin enthalten, ob sie ihn lösen kann. Aber wirklich gelöst muß er werden, weil er kein

künstlich hervorgerufener oder in willkührlich subjektiven Anforderungen gegründeter ist, weil er in dem geistig naturgemäßen Bildungsgange alles Erkennens seinen Grund und seine Rechte hat. Und wenn die seitherige Philosophie zur Lösung desselben noch nicht fortgeschritten, ja noch nicht einmal über das Vorhandensein eines solchen sich völlig in's Klare gesetzt hat — an einzelnen Ahnungen und Vorspielen zu dieser Einsicht hat es freilich nicht gefehlt, seitdem von unserer Seite her zuerst die Andeutung auf diesen doppelten Gang der Philosophie zur Sprache kam; — so zeugt dies keineswegs von der Nichteristenz eines solchen, sondern nur dafür, welche Unsicherheit und Unvollständigkeit des Bewußtseins selbst über die allgemeinsten Principienfragen der Philosophie noch gewaltet hat.

So gewiß nun zuvörderst feststeht, daß von dem Begründeten in seinen Grund zurückzugehen, mithin vom Gegebenen über das Gegebene hinauszuschreiten, die eine Fundamentalrichtung alles Erkennens ist, so bleibt der in das absolute Princip rückschreitende Gang der Philosophie überhaupt ein nothwendiger, schlechthin gemeingültiger, nimmer aufzugebender. Die ganze Idee eines „Beweises" für das Dasein Gottes, für einen unsichtbaren Grund der Dinge, beruht lediglich darauf, und die sämmtlichen in's Einzelne hin ausgebildeten Beweisarten stellen nur einzelne Seiten und Schlußweisen dieser universalen Tendenz des Erkennens dar. Selbst der Beweis, welcher nach dem ersten Anschein eine Ausnahme davon zu machen schiene, der ontologische, d. h. der Schluß von der Idee Gottes auf seine Existenz, wie er bei seinem ursprünglichen Auftreten im Mittelalter und in der neuern Philosophie am Frischesten und Spekulativsten von Des Cartes *) sich ausgeführt findet, trägt keinen andern Charakter: er schließt mit jenem vollkommen überzeugenden Gedanken, dessen vollständige

*) Principp. philos. P. I. §. XVIII. S. 5.; Meditationes de prima philosophia, Medit. III. p. 21. Opera, ed. Elzevir. 1664.

Begründung freilich nur eine völlig ausgeführte Erkenntnißlehre geben kann, von der Idee des vollkommensten Wesens, wie sie sich thatsächlich in dem menschlichen Geiste findet, wie sie aber der menschlich-endliche Geist aus sich selber nicht hervorgebracht zu haben vermöchte, auf die Existenz dieses vollkommensten Wesens, als des einzig denkbaren Urhebers jener Idee in uns; wo also abermals der Rückschritt vom Begründeten in seinen Grund das Schlußprincip ist. — Wie man nun ferner angefangen hat, die einzelnen Beweisformen als die Momente einer einzigen umfassenden Idee anzusehen (so zuerst Weiße in seiner Idee der Gottheit, Hegel in seinen Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, und nach ihnen Billroth u. A.); ebenso haben wir selbst den ganzen ersten regressiven Theil der Philosophie, Erkenntnißlehre sowohl, als Ontologie, für die völlig durchbildete, die ganze Wirklichkeit in sich hineinziehende, und dadurch jenen Schlußproceß, der dort nur in der Gestalt eines formellen Syllogismus auftritt, auf eine universale Weise realisirende Ausführung der den einzelnen Beweisen für das Dasein Gottes zu Grunde liegenden Schlußprincipien bezeichnet.

Und hieraus — im Vorbeigehen sei es bemerkt, weil es geeignet scheint, die innere Natur jenes hier freilich noch nicht gelösten Zirkels von einer neuen Seite zu beleuchten, — hieraus ergiebt sich zugleich, wie entscheidend für den Charakter eines philosophischen Systemes es werde, ob ihm die Idee Gottes Schlußresultat des Ganzen, oder Mitte und heuristisches Princip für das Erkennen der Welt sei.

Endet nämlich die Spekulation wirklich in diesem Gotterkennen, läuft Alles dahin zurück und wird in jener Idee abgeschlossen; so ist der für sich selbst nur einseitige und unwahre Begriff der Immanenz der Dinge in Gott das allein übrig bleibende Ergebniß. Wir können diesen ganzen Bildungsgang in dem kurzen, oft schon und auch in dieser Zeitschrift nachgewiesenen Satze aussprechen: daß das Resultat dieser Weltansicht entweder wesentlich in Pantheismus versinkt, oder wenigstens, so

lange nicht eine völlige Umgestaltung seines systematischen Zusammenhanges Statt findet, nicht im Stande ist, völlig entschieden und siegreich ihn im *Principe* zu vernichten. *Wenn Gottes Wesen nur als an der Welt sich manifestirendes nachgewiesen wird; so bleibt die Folgerung unabweisbar*, daß einer solchen Ansicht *sein Wesen und seine Wirklichkeit wahrhaft nur in der Welt gegenwärtig sein kann. — Seine Wirklichkeit ist die Weltwirklichkeit*; was freilich wahr, aber nur die halbe Wahrheit ist. Hier aber, wo dieser Satz höchstes und letztes Resultat, Endabschluß bleibt, ist jener nur einseitigen Wahrheit die Möglichkeit abgeschnitten, sich durch die entsprechende andere zu vervollständigen, und im Begriffe der *Immanenz der Welt in Gott* vielmehr die *Nothwendigkeit einer Transscendenz Gottes über die Welt* nachzuweisen.

Dies ist nämlich mit Einem Worte der entscheidende Wendepunkt, wodurch allein eine spekulative Theologie als selbstständige Wissenschaft und mit einem selbstständigen Erkenntnißprincipe zu gewinnen ist, — die Aufweisung, wie die Welt als *wirkliche*, und damit *in Gott gegenwärtige*, nur dadurch gedenkbar sei, daß Gott nicht bloß *in ihr* wirklich ist, sondern seine Existenz vor aller Welt und deren Wirklichkeit *in sich selbst* hat, daß daher, damit sie *in Gott immanent* sei, d. h. damit sie selbst nur zu existiren vermöge — *Gott selber ihr schlechthin transscendent sein müsse*. Die hergebrachte Bezeichnung einer *Immanenz Gottes in der Welt* aber, als eine so *allgemeine*, und um das Charakteristische des Verhältnisses Gottes zur Welt *überhaupt* zu bezeichnen, wird immer etwas Zweideutiges, Irreführendes, ja Falsches behalten, indem die wahre Wirklichkeit Gottes nur die gegen die Welt freie, transscendente ist, während umgekehrt allerdings der Ausspruch *von der Immanenz der Welt in Gott* in jedem Sinne wahr und bezeichnend bleibt. Und *dies* ohne Zweifel meint auch

Gabler, wenn er den Ausdruck Theopanthismus zur Bezeichnung jenes Verhältnisses wählte, und dasselbe auf den Sinn des Apostels (Korinth. 1. 15, 29.) zurückführen wollte, daß alle Dinge in und zu Gott seien *); wofür indeß schon früher Krause das, wie uns dünkt, glücklicher gebildete und bezeichnendere Wort: Panentheismus in Vorschlag brachte. Doch wird jener so wohlgesinnte, alle höhern Geistesfragen mit wahrer Pietät und gewissenhafter Umsicht behandelnde Denker gewiß zugeben, daß ein solcher Ausdruck und die darin liegende Gemüthserweisung, wie sehr sie auch erwünschtes Zeugniß geben für die an ihm sich bewährende höhere Wahrheit, doch damit nicht das Aufstellen eines jenem Ausdrucke entsprechenden Systemes der Philosophie überflüssig machen.

Hier ist es nämlich die stete Vermischung jener Begriffe, das beständige Ineinanderfließenlassen jener scharf zu sondernden Unterscheidung, welches das Kreuz der gegenwärtigen Spekulation ausmacht, nnd die Selbstmißverständnisse und Zweideutigkeiten über die entscheidendsten Fragen erzeugt hat; was abermals, wie man sieht, mit dem innern Bau des Systemes auf das Engste zusammenhängt, und ohne eine Umschmelzung desselben in seiner bisherigen Gestalt nicht gründlich gehoben werden kann. Und dies ist daher das eigentliche Kennzeichen und der Maaßstab, wonach die Bedeutung der jetzt versuchten Systeme zu beurtheilen ist, ob sie über jene Schranke sich hinweggefunden, oder nicht. Dies möge zugleich unser Urtheil rechtfertigen, wenn wir von jedem philosophischen Systeme, welches den höchsten Begriff Gottes erst am Ende gewinnt, mag dieser Begriff an sich selber die pantheistische Auffassung auch weit überflügeln, nur begutachten können, daß in ihm der entscheidende Schritt einer Regeneration der Philosophie in dieser Hinsicht noch nicht geschehen, die spekulative Form einer theistischen Philosophie nicht gefunden sei.

*) Oratio de verae philosophiae erga relig. christ. pietate, p. 43. 44.

Ebenso einseitig aber wäre es, — um nun auch die Gegenseite des Zirkels in's Auge zu fassen — und zugleich wirklichkeitslos und leer an realer Erkenntniß, von dem Begriffe der Transscendenz Gottes über der Welt unvermittelt anzuheben, und Gott nun etwa als absoluten Geist oder ewiges Subjekt, oder auch nach einzelnen Grundeigenschaften eines höchsten persönlichen Wesens, als unendlichen Willen, als höchste Liebe oder Weisheit, an die Spitze der Philosophie zu stellen. Diese Begriffe wären nun nicht weniger unreal, ausgeleert, und darum unfähig zu einer wirklichen Erklärung der Welt, als dies etwa von den Bestimmungen des Absoluten auf den dialektisch rückwärtsliegenden Standpunkten, den Begriffen der absoluten Substanz, des unendlichen Lebens, der Identität des Subjektiven und Objektiven u. s. w., zu sagen wäre. Der Begriffsfortgang könnte auch hier nur ein **scholastischer** sein, d. h. aus reiner Analyse der vorangestellten Begriffe bestehen, ohne daß das Erkennen damit wahrhaft von der Stelle käme, der Begriff an Inhalt vertieft und erweitert würde. **Der** Unterschied findet freilich dort und hier statt, daß jene ganz und gar abstrakt bleibenden Definitionen vom Absoluten seine Wirklichkeit nur noch nicht erreichen, ihr kein Genüge thun, und **darum dem Widerspruche verfallen**. Hier ist der Gedankenfortschritt darum in der That nicht ein **bloß** analytischer, sondern den Begriff durch neue Bestimmungen erweiternder, weil hier noch regressiv in das absolute Wesen zurückgeschritten, der Widerspruch, der in ihm selber ewig aufgehoben ist, auch in seinem Begriffe getilgt werden muß. Wird dagegen der höchste und damit allerdings widerspruchlose Begriff des Absoluten nur vorangestellt, statt aus diesem dialektischen Processe gewonnen zu werden; so ist derselbe eben damit zum hohlen, inhaltsleeren geworden, weil er die niedern Begriffsstufen nicht in sich umfaßt und als deren vermittelnde Einheit auftritt und die unendliche Realität, welche jenen entspricht, auf diese Weise durch sich vermittelt und in den höhern Zusammenhang einer überkreatürlichen Idealwelt

aufgenommen darstellt: — noch mehr aber — und dieser Umstand ist nicht zu übersehen, indem er überhaupt unsern Standpunkt charakterisirt im Gegensatze mit demjenigen, welchen wir den scholastischen nennen — weil diese Begriffsstufen, als deren Einheit sich die höchste Idee des Absoluten ergiebt, zugleich Realitäten, Weltwirklichkeiten sind, als deren mithin ebenso thatsächliche Vermittlung das Absolute in seiner schöpferisch-erhaltenden Wirksamkeit erkannt werden muß. Wir sind und bleiben überhaupt mitten im Wirklichen; und wenn sich in dem regressiven Theile der Philosophie ergiebt, daß die wirkliche Welt ein System lebendiger Substanzen und Gegensätze sei, welche nun, eben um in solcher Art System, Harmonie, objektiv-vernünftiges Universum zu sein, eines sie schaffenden und bewältigenden, allgegenwärtig in einander ordnenden Vernunftsubjektes bedarf, so ist dies nun nicht mehr bloß ein Gedanke, ein Begriff, sondern da die Wirklichkeit von Etwas nur in anderm Wirklichen seine Stütze und Garantie erhalten kann, eine an der Weltwirklichkeit sich bewährende, mithin von hier aus auch in ihrem Ansichselbstsein dem Erkennen zugängliche Realität. Die ewige Transscendenz Gottes hat sich jetzt daraus ergeben, daß die Welt, die also wirkliche und beschaffene, nur als eine schlechthin ihm immanente gedacht werden kann, daß also nachgewiesen ist, wie diese Immanenz nicht möglich wäre, ohne Gott als den ewig transscendirenden, überweltlichen zu denken.

Hiermit hat zugleich nun bei näherer Erwägung der Zirkel, dessen Schwierigkeit uns Anfangs unübersteiglich und unabwendbar schien, in der Sache, in dem rechten und von selbst sich ergebenden Verhältnisse der spekulativen Erkenntnißobjekte seine Erledigung gefunden. Der Sinn vorstehender Beweisführung läßt sich in dem Satze aussprechen, dessen einfach überzeugender Kraft keine Skepsis sich entziehen kann, bei immer tieferem Erwägen und reicherer Ausführung desselben vielmehr desto gewisser sich ihr gefangen geben wird —: die Weltwirklichkeit ist thatsächlich unendliches Vernunftsystem, die

Objektivirung unendlicher, dennoch in einander geordneter Zwecke, die in ihrer weit entlegenen, auseinandergeworfenen, unmittelbar beziehungslosen Unendlichkeit demungeachtet stets nur zur Einheit zusammenstimmen. Dieser kann als Grund nur entsprechen ein sie denkendes, bewußt in einander beziehendes, und ebenso frei-bewußt sie wollendes Ursubjekt, in welchem Beide — die Unendlichkeit wie die Einheit derselben — ihren Realgrund, wie ihre Denkbarkeit finden; — welches mithin seinerseits an und für sich selber ebenso das Unendliche, als die höchste Einheit sein muß: ein Begriff, der hier schlechthin postulirt, oder als der allein dem Absoluten angemessene erkannt, nun nichts desto weniger Problem ist, welchen somit die spekulative Theologie nun ferner an ihrem Theile wahrzumachen hätte, nachdem sich die Denknothwendigkeit und die Realität desselben aus der rückwärtsliegenden Beweisführung mit höchster Evidenz ergeben hat.

Hier nun erhellt auf das Deutlichste, in welchem Sinne allein es im regressiven Theile der Philosophie des Weltbegriffes bedarf, um von da aus sich zur Idee Gottes zu erheben. Nicht auf eine eigentliche Realphilosophie der Natur und des Geistes kommt es dabei an, diese würde vielmehr dem nächsten Drange der hier sich ankündigenden und Lösung fordernden Probleme nur fremd und hindernd in den Weg treten — auch ganz davon abgesehen, was sich später zeigen wird, daß eine solche Realphilosophie weder in ihrer Tiefe, noch in ihrer Ausbreitung ausgeführt werden kann, ohne vorher — mithin unter nothwendiger Grundlegung der spekulativen Theologie — die Idee Gottes spekulativ entwickelt zu haben. Nicht die teleologische Abstufung der Dinge in ihrer concreten Bestimmtheit und in ihren einzelnen Zusammenhängen ist es demnach, auf welche das nächste Interesse der Spekulation an dieser Stelle gerichtet ist; sondern die Grund- und Universalthatsache, die Allgemeingewißheit, ist hier das Entscheidende, daß alles Wirkliche teleologisch, vernünftig sei: die allgemeine Gegenwart von Zwecken in der Wirklichkeit, die innere allgegen-

wärtig sich erhaltende Zweckmäßigkeit der universalen Welterscheinungen überhaupt macht die eigentliche Evidenz jenes Beweises aus. Ja im Gegentheil wäre zu erinnern, daß nur das kleinliche Haften an eng und beschränkt aufgefaßten Weltzwecken, wie es von den Versuchen unabtrennlich sein mußte, den metaphysischen Begriff des Zweckes isolirt und im Einzelnen auf die Welterscheinungen anzuwenden, d. h. vereinzelte teleologische Weltbetrachtungen in die Allgemeinheit jenes Begriffes hineinzumischen, statt das Universum im Ganzen als die Realisirung desselben zu begreifen, — daß dies Verfahren allein im Stande war, die Größe des teleologischen Principes in der spätern Philosophie in Verachtung und Vergessenheit sinken zu lassen.

So ist es mit Einem Worte der Allgemeinbegriff, die „Kategorie", des absoluten Weltzweckes, der „immanenten Teleologie", welche hier den Abschluß des regressiven Theiles und zugleich den Wendepunkt in die höhere Wissenschaft bildet. Da nun aber, — wir müssen uns in dieser Rücksicht auf die Ontologie berufen — die Kategorie des Zweckes — des in der Weltwirklichkeit gesetzten Zweckes sowohl, als des absolut Zwecksetzenden, — als die höchste und allvermittelnde, als der Schlußpunkt der gesammten Kategorieen sich nachgewiesen hat; so ist es demnach Kategorieenlehre (Ontologie), in welche sich das für die spekulative Theologie vorauszusetzende Welterkennen zusammenfaßt, und eine Philosophie der Natur und des Geistes wird, dem sachlichen Verhältnisse und dem ganzen Erkenntnißzusammenhange gemäß, sich erst aus und nach der spekulativen Theologie entwickeln lassen, nachdem das Absolute nun nicht bloß, wie am Ende der Ontologie, ein Zwecksetzendes, schöpferisch Ineinanderordnendes, überhaupt geblieben ist, sondern aus der durchgeführten Idee desselben sich gefunden hat, Was allein dieser Zweck, was mithin auch im Concreten der wirklichen Welterscheinung der höchste Endzweck der Schöpfung sein könne. Weil der regressiven Wissenschaft, gleich einer höhern Weihe und Erleuchtung, die Einsicht

in das wahre Wesen Gottes noch gebricht, muß sie an dem allgemeinen Begriffe des Absoluten und der Welt sich genügen lassen, d. h. sie kann nur die Universalthatsache zum Begriffe zusammenfassen und sie als solchen einer dialektischen Durcharbeitung unterwerfen: daß die Welt schlechthin der realisirte Zweck sei, daß mithin das Absolute (dessen Gewißheit uns schon vom Anfange der Ontologie her begleitet hat) nur das die Welt, als den realisirten Zweck, Setzende sein könne: — kurz die Kategorie des Weltzwecks mit seiner innern Dialektik von Setzendem und Gesetztem und hierin von relativen und höchsten Zweckreihen ist daher für sie das einzig erreichbare Resultat; — der höchste Welt-Begriff, aber nicht deren Idee, — die allgemein erkannte Wahrheit der Welt, über welche hinaus sich in der That keine höhere oder andere denken läßt, darum aber nicht der Inhalt oder die concrete Realität derselben. Um diese zu erkennen, d. h. den universalen und damit implicite den absolut höchsten Weltzweck seinem Gehalte nach, — was durch die concrete Wirklichkeit der Natur und der Geschichte hindurchzuführen gar wohl als die eigentliche Aufgabe der Realphilosophie bezeichnet werden kann, — dazu muß vor allen Dingen die Idee Gottes, des Urbildlichen, der schaffend nur sich selbst — die Welt als sein Nachbild — realisiren kann, vollständig durchgeführt und erkannt sein.

Der regressive und der progressive Theil des Systemes, beide in der spekulativen Theologie ihren Uebergang und ihre Vermittlung findend, unterscheiden sich daher wie abstraktallgemeines und concretallgemeines Erkennen der Wirklichkeit. In jedem von Beiden wird die Totalität des Wirklichen zur Erkenntniß gebracht; dort nur in ihrer Allgemeinheit, in dem, was schlechthin keinem Wirklichen fehlen kann, hier in seiner Idee, in dem, wodurch es innerhalb dieser Gemeinsamkeit in den unendlichen Unterschied auseinandergeht. Das Was, der reale Inhalt der Welt, wie ihn die Erfahrung (das „anschauende Erkennen") darbietet, und in den

empirischen Wissenschaften ihn dem spekulativen Begreifen desselben allmählich zubereitet hat, oder zu bereiten fortfährt, fällt hier zugleich in den Umfang der spekulativen Aufgaben. Es ist in erkenntnißtheoretischer Hinsicht der Standpunkt des „spekulativ anschauenden Erkennens." — Ueber diesen gewaltigen Stoff gewinnt aber nur dadurch die Philosophie die Obmacht durchdringender Erkenntniß, kommt hinaus — einerseits über die bloße Empirie (die völlig ideenlos sein kann, oder die Idee nur in der Form geistreichen Ahnens oder einer genialen Vergegenwärtigung derselben in einer einzelnen Gestalt, gleich einem Symbole für dieselbe, zu besitzen vermag); andrerseits über die bloßen Allgemeinheiten eines hinter der Wirklichkeit zurückbleibenden ontologischen Denkens — nur dadurch, daß sie spekulativ die wahre Idee Gottes gewonnen hat. Erst von diesem Höhenpunkte aller Erkenntniß aus, der Idee Gottes und einer Weltschöpfung nach seinem Urbilde, entwirrt sich vor der Spekulation der Knäuel der Welterscheinungen zu einer klaren, festen Ordnung. So allein kann es ihr gelingen, die äußerliche Unendlichkeit derselben zu bewältigen, weil sie den innern Schlüssel dazu in jener Einsicht gefunden, und damit in dem scheinbar zufälligen Wechsel der Dinge Zusammenhang und Folgerichtigkeit mit der sich gegenseitig unterstützenden Evidenz des Begriffes und des Thatsächlichen nachzuweisen vermag.

Hiermit nun ist jener Zirkel, welcher der von uns entworfenen Idee einer Universalphilosophie entgegenzustehen schien, nicht bloß äußerlich, oder auf zufällig subjektive Weise, sondern aus den innersten Gründen des Erkennens und des realen Weltzusammenhanges gelöset; das umfassende System der Philosophie in seiner encyklopädischen Anordnung nach diesem Entwurfe entspricht vollständig und nach beiden Seiten hin seiner höchsten Idee und Aufgabe: ebenso das objektive Weltsystem und den darin sich realisirenden Weltplan spekulativ zum Bewußtsein zu bringen, erkennendes Nachbild desselben zu sein, was nur von Gott, als seinem objektiven Grunde anhebend, gelingen kann — als von der nächstgegebenen Unmittel-

barkeit des Erkennens anfangend, und es durch alle Stufen seiner Selbstbildung hindurchbegleitend, dasselbe bis zur tiefsten Vermittlung seiner selbst und der Objektivität in dem absoluten Princip hinaufzuläutern; — seine unbedingteste Freiheit und Skepsis daher selbst zu nöthigen, der allmählig sie orientirenden und befestigenden Wahrheit des Absoluten sich gefangen zu geben. Gewiß wird sich dieser encyklopädische Bildungsgang des Systemes der Philosophie nach allen einzelnen Seiten hin in jeder Weise noch auszuweiten und einzutiefen haben, wie er an sich überhaupt einer fast unberechenbaren Ausbildung fähig ist; aber auf das Festeste ist in ihm selbst gegründet, daß seine allgemeine Ordnung nicht umgestoßen, oder in wesentlichen Punkten auf den Kopf gestellt werden kann, weil alles Erkennen, von seinen bewußtlosesten Regungen an, bis zu dem Gewinnen der kühnsten und gewaltigsten Resultate, nur in den Umkreis dieser vorgezeichneten Selbstentwicklung fallen kann, hier daher seine Selbstorientirung und sein Bewußtsein erhält. Ein eigentlicher Gegensatz, eine principielle Spaltung in abgetrennte philosophische Schulen und Sekten ist fortan, falls nur das gegenwärtig Erworbene nicht völlig in Vergessenheit geräth, ebenso wenig möglich, als ein feindliches Gegenüberstehen von empirischer Forschung und Spekulation, wiewohl beide keinesweges je in confuser Mischung zusammenfließen können. Welche Seite und Erscheinung der Wirklichkeit die Empirie auch ergreife, die Spekulation wird sich immer bewußt bleiben, welche Stelle in der Stufenleiter der Dinge, in dem von der Erkenntniß zu erbauenden Weltsysteme, jene Entdeckungen einzunehmen haben. —

Um sogleich jedoch von so allgemeinen Betrachtungen auf das nächste Ziel des Gegenwärtigen zurückzulenken, so ist es als Zweck der nachstehenden Paragraphen zu bezeichnen *), die

*) Des zweiten Artikels, der nach dem ursprünglichen Plane mit gegenwärtiger Abhandlung verbunden abgedruckt werden sollte, aber aus Mangel des Raumes bis zum folgenden Hefte zurückbehalten werden mußte.

Resultate der beiden frühern Theile des Systemes für die spekulative Theologie kurz zusammenzufassen, wodurch Manches schärfer und deutlicher hervortreten wird, als in der ersten ausführlichern Darstellung, zumal sich seitdem bei eigener fortgesetzter Forschung der Gegenstand selber mehr in unsere Gewalt gegeben hat. Warum die kritisch-historische Beziehung auf die gleichzeitigen Systeme dabei immer im Auge behalten werden muß, haben wir im Vorhergehenden dargelegt; diese Rücksicht erscheint sogar als eine der wesentlichsten, indem erst aus dem Verständnisse der Zeitphilosophie über sich selbst ihre Regeneration hervorgehen kann. Dadurch wird jedoch — wir dürfen dies Bekenntniß nicht unterdrücken — das Resultat jener Systeme als ein bloß einleitendes, propädeutisches erscheinen: das eigentliche Realprincip der Dinge wird in ihnen erst noch gesucht; und der wahre, objektive Anfang des Systemes fällt jenseits des von ihnen gewonnenen Inhalts. Daß wir hierin Recht haben und den Charakter der gegenwärtigen Philosophie als einer bloß vorbereitenden und einleitenden treffend bezeichnen, geht auch daraus hervor, daß ihr eigentlicher Gehalt, trotz des ungeheuern Denkapparats, der in sie hineingewirkt ist, sich dennoch in ein, vergleichungsweise damit, schmales Ergebniß von Sätzen zusammendrängen läßt, ohne daß von dem eigentlich erarbeiteten Inhalte Etwas zurückgeblieben, oder in den fernern Proceß der Philosophie nicht mitaufgenommen wäre. Den Beweis davon hat gleichfalls der folgende Artikel zu führen.

Um nun aber, nach so manchem polemischen Rückblicke auch derer zu gedenken, mit denen der Verfasser über die gegenwärtigen Hauptaufgaben der Philosophie einverstanden zu sein das Glück hat; so ist hier, wo es nicht bloß auf das innerlich Verwandtschaftliche der Weltansicht überhaupt ankommt, sondern weit mehr noch auf die systematische Form, welche von dieser aus der Philosophie zu geben ist, ein doppelter Gesichtspunkt sogleich zu unterscheiden. In ersterer Hinsicht hat ein Geist religiöser Spekulation, ein Drang nach Befriedigung auch

dieser Anforderungen durch freieste Forschung die Zeit ergriffen, der tiefbedeutend und denkwürdig an sich selbst nicht von einem Einzelnen ausgegangen, noch auf den Bereich einer einzelnen Schule beschränkt ist; der überhaupt nicht das Gepräge einer bloß menschlichen Urheberschaft trägt. An ihm ist eben die jüngstvergangene Phase der Philosophie untergegangen, indem er das spekulative Denken spornte, dasjenige, welchem das religiöse Bewußtsein keine Wahrheit zugestehen konnte, auch theoretisch zu widerlegen und darüber hinauszugehen. Daß die pantheistischen Grundansichten und Gemeinwahrheiten der bisherigen Philosophie jenem religiös spekulativen Bedürfnisse kein Genüge zu thun vermochten, dies ist eine so anerkannte Thatsache geworden, daß, gleichwie vor etwa vier Jahrzehnten die Zeit mit einer Art von Sehnsucht und Inbrunst von der naturfeindlichen oder naturlosen Subjektivitätsbildung der Kantisch-Fichteschen Denkweise zum Umfassen alles Wirklichen, der gesammten Natur, als eines Lebendigen, Ursprünglichen und Göttlichen sich zurückwandte, ebenso die Gegenwart den höhern Umschwung in sich bereitet, satt und verödet am langfortgesetzten spekulativen, oder ästhetischen Vergöttern der Kreatur in allen ihren Gestalten, auch spekulativ nur den überkreatürlichen Gott anerkennen zu wollen. Ein in strengster Wissenschaftlichkeit ausgebildetes System des Theismus allein kann dem Bewußtsein der Zeit genügen; jede andere Denkweise darf als von ihm selber gerichtet, als veraltet bezeichnet werden. Kein Denker, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, hält es jetzt mehr für möglich, die pantheistischen Konsequenzen der ältern Naturphilosophie oder des Hegelschen Systemes in ihrer wörtlichen Ursprünglichkeit als philosophische oder gründliche zu vertreten, und die Beschönigungen oder Umhüllungen, zu denen sich die minder strengen Anhänger des letztern genöthigt sehen, deren aufrichtige Intention und wohlmeinende Absicht dabei wir nicht im Geringsten bezweifeln, zeugen wenigstens dafür, wie überlebt und unsicher ihre bisherigen Ansichten für sie selber geworden sind. Es ist die Ueberzeugung, die selbst in

ihnen sich ankündigt, daß nur auf theistischem Wege der Geist des Menschen auch philosophisch gründliche und nachhaltige Befriedigung finden kann.

Hier ist aber, wenn auch das Ziel dasselbe, doch der philosophischen Auskunftsmittel und Ausführungen dafür keine geringe Anzahl hervorgetreten: es kommt dabei zu allererst auf die Frage an, was man der Philosophie überhaupt zutraut, ob man durch sie ein positives Erkennen des Wesens Gottes und der Dinge für erreichbar hält, oder nicht; denn alle die, welche, wie die Jacobi-Fries'sche Richtung, eine spekulative Erkenntniß Gottes ganz in Abrede stellen, wollen nicht minder dadurch, aber auf indirektem Wege, die theistischen Interessen der Religion und des Gemüthes befördern. Deßhalb haben diese ganz Recht, und wir theilen ihre Ueberzeugung, daß vor allen Dingen erst durch Logik (Erkenntnißlehre) ausgemacht werden müsse, was Philosophie sei, und was sie in jenem Betracht zu leisten vermöge. Diese Frage zuerst ist zur Entscheidung zu bringen, und so mußten wir es in den innersten Interessen der Philosophie gegründet halten, wiederholt und mit erneuerter Sorgfalt auch in gegenwärtiger Zeitschrift diesen ihren Unterbau zu verstärken. Hier aber hätte der Verfasser vorzüglich unter denen die Gruppe der näher Gleichstrebenden zu suchen, welche, wie er, eigentlich nur zwei Grundaufgaben der Philosophie erkennen: die erste, das die Welt wahrhaft begründende wie erklärende Realprincip von ihr selber aus zu finden, es regressiv zu begründen: was, wie es zunächst schien, auf doppeltem Wege gelingen konnte, von Seiten der Selbsterkenntniß, oder durch den Begriff der Welt vermittelt, bei tieferer Erwägung aber auf beiderlei, unter sich selbst zu vermittelnde Weise geschehen muß, von der sich selber gegenseitig vermittelnden Subjekt-Objektivität aus; (dies ist zugleich, was die Beweise für das Dasein Gottes beabsichtigen, und wovon jeder an seinem Theile eine Seite wirklich ausgeführt hat:) die zweite Aufgabe, von jenem absoluten Princip aus das System der Welt so, wie es ist, gedankenmäßig wiederaufzubauen.

Als der erste und früheste Vorgänger dafür ist immer von uns der ehrwürdige Krause bezeichnet worden, welcher das System der Philosophie nach der Bedeutung ihrer Aufgabe nur in zwei Hauptwissenschaften zerfallen läßt, in die subjektiv analytische, welche von der Selbsterkenntniß des Ich anhebend, und im Selbstbewußtsein den Begriff Gottes findend, darin die Anerkenntniß des Wesens oder Gottes in seiner Wahrheit und als des allbegründenden Princips finden muß, hiermit zugleich aber für sich selbst den Abschluß und den Uebergang gewinnt in den zweiten absolut organischen Theil der Wissenschaft, welche aus der Erkenntniß des Wesens oder Gottes die Totalität des ganzen übrigen Wissens herauszubilden hat: (in welcher nähern Weise nach Anordnung und Ausführung der einzelnen Realdisciplinen der Philosophie, darüber muß die Bekanntmachung des Nachlasses dieses Denkers noch nähere Aufschlüsse geben). — Seit den Versuchen des Verfassers in ähnlichem Geiste ist Sengler bis jetzt der einzige, der entschieden und mit fördernder Klarheit es ausgesprochen hat, es gebe wahrhaft nur zwei philosophische Wissenschaften: die subjektive, heuristische, das Princip erst suchende, und die objektive, dazu bestimmt, nach einer treffenden, aus Schellings Vorgang gewählten Bezeichnung, eine „die Ordnung der Dinge" aus der Idee Gottes spekulativ „wiederherstellende" zu sein. Seine jüngst gegebene „specielle Einleitung in die Philosophie und spekulative Theologie" *) führt in Bezug auf jene Wahrheit die überzeugende Nachweisung durch, daß die gegenwärtigen Systeme und Schulen der Philosophie nach dem Wesentlichen ihrer Leistung in der That nur dem ersten propädeutischen Theile, der Einleitung in die „positive Philosophie" zufallen, daß jedoch in ihnen dieser Anfang

*) Ueber das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit; Heidelberg 1837. Man vergleiche den Aufsatz des Verfassers: „über das Verhältniß des Form- und Realprincipes" in dieser Zeitschrift. Bd. II. Heft 1.

wirklich, nicht bloß historisch, sondern spekulativ gefunden sei. Diese Nachweisung, welche die allseitigen Ansprüche auf Unbedingtheit auf ein geringeres Niveau stellte, hat freilich nicht umhin gekonnt, den Widerspruch von entgegengesetzten Seiten hervorzurufen. Der entscheidendste Beweis jedoch, daß der Verfasser in seiner Charakteristik das Wesen der bisherigen Philosophie getroffen, so wie überhaupt das zunächst Nöthige und Wünschenswerthe würde darin bestehen, die „positive Philosophie" selber aufzustellen. Ihr Inhalt, wie er die spekulativen Grundansichten der Zeit zu überflügeln und gründlich zu berichtigen vermag, würde mittelbar dadurch auch die unwidersprechlichste Kritik an ihnen vollziehen.

Dieser Forderung des Systemes scheint nun nach unserm Urtheile K. Ph. Fischer durch seine letzte Schrift: „Idee der Gottheit" (Stuttgart 1839.) um einen höchst bedeutenden Schritt näher getreten zu sein, als früher; vor Allem durch die Stellung, welche er der Idee Gottes in dem wissenschaftlichen Zusammenhange des Systemes unverkennbar anweist; und daß dies fürerst der entscheidende Punkt sei, hat die gegenwärtige Abhandlung gezeigt. In seiner ältern „Wissenschaft der Metaphysik" (Stuttgart 1834.) war der Gang der Entwicklung noch der umgekehrte; der Begriff Gottes als des absoluten Geistes trat erst am Ende des Weltbegreifens, nach der „rationalen Kosmologie, Psychologie und Pneumatologie", aus der Vermittlung des Begriffes der Natur und des endlichen Geistes hervor; und charakteristisch, wie allgemein belehrend ist es, zu sehen, daß dies, was zunächst nur auf eine äußerliche Anordnung hinauszulaufen schiene, da sonst in dem ganzen Buche die theistischen Interessen lauter und wacker vertreten werden, doch auch in die innere wissenschaftliche Auffassung jenes Hauptproblemes ein Schwanken gebracht hat. Auch daran, weil ihm jene Anordnung noch genügend schien, zeigte der Verfasser, daß die Macht des Hegelschen Princips in ihm noch nicht gebrochen war. Aber es ist bei ihm schon damals ein Herüberneigen zur Lebendigkeit und Realistik der Schelling-

schen Lehre sichtbar: das absolute Princip der Welt, von welchem die Metaphysik anhebt, wird ausdrücklich nicht als ein Abstraktum, als das reine, darum mit dem Nichts identische Sein gefaßt, sondern als das frei sich zum Sein bestimmende, das sein könnende, unendliche Realität sich verleihen könnende Subjekt, es ist freie unendliche Ursache: „Wille einer absoluten Persönlichkeit", welche sich so „die Hervorbringung ihrer selbst durch die Weltschöpfung vermittelt" *). Hier sind nun die Quellen der Wahrheit und des Irrthums der Zeitphilosophie dicht neben einander, ja in einander zum Fließen gebracht, welche sich auch in das Folgende hineinziehen **). Diese Vermittlung vollzieht sich daher nur durch die Momente und Stufen der Schöpfung hindurch, und zwar, indem in der Schöpfung sich aus der Natur der Geist hervorbringt, theils in der Gestalt des subjektiven Selbstbewußtseins

*) S. 93–96. 100–105.

**) „Die freie unendliche Ursache reflektirt sich im Hervorbringen in sich selbst, so daß sie sich durch ihr Produkt den Rückweg in sich selbst, und das Bewußtsein ihrer selbst vermittelt." (S. 94.) Dem gegenüber folgende Stelle: „die Schöpfung Gottes unterscheidet sich von seiner Selbsthervorbringung dadurch, daß er im Schaffen nicht sich selbst, sondern ein Anderes von sich setzt. Wenn wir nun den voraussetzungslosen Willen Gottes, welchen wir nach Außen als das Princip der Welt, in seiner Beziehung auf sich selbst aber, als das Princip der göttlichen Existenz erkannt haben, aus dem Nichtsein in das Sein übergehen lassen, so wird eben damit verneint, daß Gott selbst in das Sein übergeht. Und sogar der schaffende Wille Gottes bestimmt sich nach unserer Ansicht nur, um vermittelt durch das Sein in sich zurückzukehren und an sich und für sich zu werden, was er als überseiendes Princip nur werden kann. — — Gott selbst aber wird sich dadurch, daß er sich in einer Welt von selbstständigen, freien Geschöpfen offenbart, seiner absoluten Existenz bewußt, deren Hervorbringung er sich durch die Weltschöpfung nur vermittelt." (S. 103. 104.)

(rationale Psychologie), theils als der objektive, weltgeschichtliche, oder zur Weltmacht gewordene Geist (rationale Pneumatologie). Hier ist nun die fernere Schlußentwicklung (und der Uebergang in die rationale Theologie) so eingeleitet, daß, da die geschaffene Natur sich nur als die Vorstufe des Geistes erweist, das absolute Princip, um durch Vermittlung der Natur zur Schöpfung der Geisterwelt übergehen zu können — ursprünglich oder vor aller geschöpflichen Selbstbestimmung — an sich Geist sein müsse. (S. 439.) — Hierbei bleibt unentschieden, ob dieses Ansichgeistsein Gottes bloß die potentielle Natur Gottes, daß er dem Princip nach Geist, „Begriff an sich" sei, in des Verfassers Sinne ausdrücken solle, womit Hegel, ja die ganze ältere Naturphilosophie einverstanden sein könnten, und womit die so eben angeführte ausdrückliche Aeußerung stimmen würde, daß Gott, die freie unendliche Ursache in ihrem Produkt (in der Schöpfung) das Bewußtsein seiner selbst vermittelt: — oder ob der Verfasser Gott ein Selbstbewußtsein vor und unabhängig von der Welt oder Schöpfung zu vindiciren bereit sei, ob er überhaupt, was damit zusammenhängt, die göttliche „Selbsterzeugung" ganz und völlig von der Schöpfung der Welt durch den „Willen" zu sondern gedenke, woran nicht zu zweifeln ist, wenn man seine spätere Auseinandersetzung (S. 479 ff.) vergleicht und ihn den „Grundirrthum Hegels, daß er die göttliche Selbsthervorbringung mit der Weltschöpfung identificirt habe", so schlagend hervorheben sieht (S. 489.). Dennoch möchte Jenes und Dieses, was hier neben einander erscheint, kaum gegenseitig sich völlig ausgleichen lassen; wiewohl wir anerkennen müssen, daß, was wir in jenem frühern Werke vermissen, und worüber sich jetzt sein Verfasser mit Entschiedenheit erhoben hat, noch bis zur Stunde der Gegenstand unablässiger Verwirrung auch bei den vorzüglichsten Denkern jener Schulen geblieben ist.

Veranlassung zu diesem Schwanken mag aber auch der Begriff des Willens gegeben haben, welchen Fischer,

gleichfalls, wenn wir wohl unterrichtet sind, nach Vorgang der neuern Schelling'schen Lehre, in einem so universalen Sinne faßt, daß ebensowohl die „Selbsterzeugung" — (und somit auch der davon unabtrennliche ewige Selbstbewußtseinsakt) — Gottes, wie die Weltschöpfung, als das Produkt dieses Willens bezeichnet werden. Hier ist aber, was eigentlich Wille zu heißen verdient, der freilich das tiefste und schwierigste ist unter den Prädikaten des Geistes, nach unserer Ueberzeugung nicht richtig, wir sagen, nicht scharf und ausschließlich genug, aufgefaßt: und es kann wohl gestattet scheinen, gleich hier darauf hinzuweisen, wie nur durch eine solche schärfer gefaßte Bestimmung jenes Urprincips in Gott, wodurch allein erst in ihm selber Natur und Geistiges, Objektives und Subjektives, völlig zu Einem sich durchdringen, und in dieser Durchdringung begreiflich zu werden vermögen, eine Gotteslehre ebenso jeder pantheistischen Unbestimmtheit mit der Wurzel ein Ende machen wird (— das Gewollte, die Welt, ist nur im Wollenden, und dennoch sind beide Existenzweisen nicht Eins, sondern entgegengesetzte, ohne jedoch geschieden zu sein —), wie sie andrerseits über den Begriff jenes Universalwillens hinausgeht, in welchem wir nur eine realistische Hypothese, mithin eine Abstraktion nur anderer Art im Gegensatze des Formellidealistischen Hegels erblicken könnten *).

Ueberhaupt kommt es in diesem Betrachte, meinen wir, auf die doppelte Einsicht an: einestheils, wie der Begriff des Lebens Gottes, seiner innern Naturunendlichkeit, wie seiner selbstbewußten Einheit in derselben, mit dem Begriffe der Weltrealität, der Natur und des endlichen Geistes Nichts gemein habe, und spekulativ ganz ohne Beziehung darauf erkannt werden müsse; andrerseits jedoch, daß für uns, für unser

*) Man vergleiche einstweilen unsere Bemerkung in Zeitschr. III. 2. S. 216. 17. Note, und dazu Fischer, Idee der Gottheit S. 49.

Denken desselben freilich kein anderer Ausgangspunkt, keine andere Kunde und begreifende Vermittlung dafür möglich sei, als von dem Weltbegriffe aus, und durch den freilich hier aus faktischer Kunde hervorgehenden Begriff eines Geistes überhaupt: daß aber dieser vermittelnde Schluß unsers Denkens von der Existenz des Geistes in der Welt auf die Nothwendigkeit eines Geistes vor der Welt, nicht einer Selbstvermittlung des Absoluten durch die Welt zu dem eigenen Geiste gleichzusetzen, vielmehr eben darum streng ihr entgegenzuhalten sei.

Hierüber nun völlig und unzweifelhaft hinausgeschritten, finden wir Fischer in dem zweiten Werke, der „Idee der Gottheit." Jedem Gedanken einer Selbstvermittlung Gottes erst vermöge ihrer Weltschöpfung wird mit Entschiedenheit widersprochen, und jene Argumentationsweise durch Herbeiziehung des naturphilosophischen, psychologischen und geschichtsphilosophischen Apparates ist hier (nach einem einleitend vorausgeschickten „ersten kritischen Theile") in einen zweiten „begründenden" verwandelt worden, worin die „innere" (im Denken sich vollziehende) „Begründung der Idee Gottes" an die ältern Beweisgründe für das Dasein Gottes angeknüpft wird, die aber hier einen innern, dialektisch fortschreitenden und unter einander sich ergänzenden Zusammenhang bilden, durch welchen, wie es auch nach unserer Meinung die regressive Wissenschaft thun müßte, von jeder Grundthatsache der natürlichen und intellektuellen Welt aus die Existenz und das Wesen Gottes rückschreitend begründet werden soll. Erst von hier aus wird, nachdem im „dritten systematischen Theile" das innere Wesen Gottes mit seinen „immanenten" und „transitiven Eigenschaften" selbstständig und für sich aus jenen Datis entwickelt worden ist, zur Idee der göttlichen Weltschöpfung, Welterlösung und Weltvollendung fortgegangen, damit also wenigstens die Fundamente gelegt zu einer umfassenden, aber erst von hier aus zu begründenden Realphilosophie. Diesen Allgemeinentwurf eines Gesammtsystemes der Philosophie müssen wir als den richtigen und einzig förderlichen bezeichnen, — unbeschadet

dessen, daß im Einzelnen dabei die größte Freiheit eigenthümlicher Ueberzeugung übrig bleibt, — weil er allein theils dem allgemeinen Gange der spekulativen Selbstbildung im Menschengeschlecht, theils in den Abschnitten der Realphilosophie der innern realen Ordnung der Dinge entspricht.

Ueber das Verhältniß meiner eigenen dahin einschlagenden Bestrebungen zu dem Systeme meines Freundes Weiße bedarf es hier keiner neuen Berichterstattung; es ist in eigenen Abhandlungen dieser Zeitschrift dargelegt. Nur setze ich hinzu, daß ein früheres Werk desselben, die „Idee der Gottheit" (Dresden 1833.), recht eigentlich hierher fällt nach seinem wissenschaftlichen Gehalte. Es ist vorarbeitend in allen spekulativen Ideen vorangegangen, welche ich für die entscheidenden zum Aufbau einer wahren Gottes- und Creationslehre halte, überhaupt ist es eines von denen, welche, wie so Manches, was dieser Denker geleistet, seine Anerkenntniß, seine Wirksamkeit erst in der Zukunft sich erwerben kann, und nur allmählich eine ihm homogene Gegenwart um sich her bilden wird. Gleichwohl muß der spekulative Gehalt jenes Werkes bei uns im Ganzen des Systemes eine völlig andere Stellung erhalten, beruht also für uns auch auf einer andern wissenschaftlichen Vermittlung; weil die Ideen, welche ihm den Schlußstein seines Systemes ausmachen, bei uns den Mittelpunkt des unsrigen und den Anfang des objektiven Systems bilden. (Vgl. Zeitschrift II. 2. S. 266.) Indeß würde es sehr voreilig sein, wenn man die Folgerungen, welche wir für den Charakter der Hegelschen Philosophie aus dem Umstande nachgewiesen haben, daß ihr der adäquate Begriff Gottes erst am Abschlusse ihres Systemes und ihrer Vermittlungen erwächst, auch auf jenes System ausdehnen wollte. Dadurch, daß die „Metaphysik" nach Weiße's Idee mit dem Absoluten nach seiner realen Seite gar Nichts zu thun hat, sondern nur Wissenschaft der absoluten Form zu sein beabsichtiget, ist das Grundverhältniß der Theile des Systemes zu einander ein ganz anderes geworden, als es bei Hegel war; und von einer so gefaßten Metaphysik aus muß der Inhalt der

spekulativen Theologie erst jenseits jener metaphysischen Begriffe fallen, und eines andern vermittelnden Begriffsapparates bedürfen, der hier nur ein realphilosophischer sein kann. — Ueberhaupt läßt sich ein entscheidendes Urtheil über den Geist und die Resultate jenes Systemes erst dann fällen, wenn es mehr als bis jetzt, in seinem universalen Zusammenhange und nach seinen eigentlich entscheidenden Partieen dargelegt worden ist.

Noch wäre in diesem Zusammenhange eines Denkers zu erwähnen, der mit seinen Forschungen gerade in den gegenwärtigen Wendepunkt der Spekulation trifft: ich meine Günther, dessen Originalität und Tiefsinn gleich von Anfang seiner Laufbahn unsere lebhafte Theilnahme auf sich zog; aber, wie auch solche Verhältnisse einer langsamen Reife bedürfen, weil sie mit geistigen Entwicklungsstufen zusammenhangen, so bekennt der Verfasser, erst allmählig über die Bedeutung desjenigen, was bei Günther den Mittelpunkt seiner übrigen Ansichten bildet, seine Trinitäts- und Creationslehre, sich verständigt zu haben. Wiefern dies aber eingreife in die hier besprochene Ansicht von Wesen und Eintheilung der Philosophie, ist aus dem Bisherigen leicht zu ersehen. Im Uebrigen sind die Grundzüge der Lehre Günthers aus seinen Darstellungen derselben bekannt und auch einer wiederholten Kritik unterworfen worden; nur kann der gleichfalls oft wiederholte summarische Vorwurf, mit welchem Manche Alles abgethan glaubten: seine Lehre sei Dualismus, hier weder die Stelle einer Kritik, noch einer Widerlegung vertreten; indem man nicht einmal das doppelt Dualistische in ihr unterschied, und bestimmt bezeichnete, gegen welches derselben der Vorworf gerichtet sein solle, ob gegen den Dualismus einer streng durchgeführten Nichtidentität des Göttlichen und Kreatürlichen, — worin er uns ganz auf seiner Seite hat, — oder gegen die (allerdings bedenkliche) absolute Entgegensetzung der Natursubstanz und Geistessubstanz in der Weltschöpfung, in welcher letztern wir nur, nach wie vor, eine (unwirkliche) Begriffsabstraktion erblicken können, während er selber sonst mit so vielem Rechte gegen die abso-

lute **Herrschaft** des logischen Begriffes eifert und auf **richtige** und **vollständige** Auffassung des Wirklichen, des Gegebenen, **eben als Datum für die spekulativ-theologischen Denkoperationen**, wiederholentlich hinweist.

Und dies eigentlich ist der Grund, warum ich, der Sache nach und im Ziele völlig mit ihm einverstanden, in der Ausführung andere Wege einzuschlagen für nöthig finde, gerade um von der bloßen Begründung durch „abstrakte Begriffe" loszukommen. Selbst wenn wir die sonst so klare und wohl durchdachte Recapitulation seiner Principien in seinem letzten Werke *) vergleichen, sind es nur psychologische Begriffe, Reflexionen auf die Thatsachen des Selbstbewußtseins, auch hier zurückgebracht auf die möglich formellsten Unterscheidungen, auf welche die ungeheuere Wahrheit eines Geistes Gottes, einer Dreieinigkeit desselben in seinem Selbstbewußtsein, gestützt werden soll, während hier das Universellste und Unabweisbarste, der Urtypus alles kreatürlichen Daseins, die Grundthatsachen der ganzen Schöpfung, zum Zeugnisse dessen aufgerufen werden müßten. Auch die frühere Begründung, wo aus der **dreifachen** Substantialität der Schöpfung: von Natur oder Bewußtlosigkeit, von Geist oder Bewußtsein, und von Mensch als Synthesis Beider, zur Idee Gottes aufgestiegen wurde, welche, um der **Contraposition** der Welt gegen Gott willen, wie hier die **Einheit** der Form in **drei** kreatürlichen Substanzen erscheint, so umgekehrt in der **Dreiheit** der Form die **Einheit** der Substantialität zeigen muß; — auch diese Beweisführung scheint uns um so mehr den bezeichneten Charakter des Formellen zu tragen, als wir außerdem die Grundauffassung einer solchen Triplicität entgegengesetzter Substanzen in der Schöpfung nichts weniger als thatsächlich begründet finden können.

---

*) „Die Jüste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit von A. Günther," Wien 1838. S. 356. ff. S. 391. ff.

Dem sei indeß, wie ihm wolle, so zeigt sich in diesem Denker doch einestheils das vollkommen richtige Bewußtsein über den wahren Ausgangspunkt jeder Begründung des absoluten Realprincipes, vom Selbsterkennen nämlich und vom endlichen Geiste, ohne dabei einem pantheistisch flachen Versenken desselben in den absoluten Geist in irgend einem Sinne oder Grade Raum zu geben. Anderntheils sind, was noch wichtiger und entscheidender, die Bestimmungen, welche seiner spekulativen Gotteslehre charakteristisch sind, auch nach unserer Ueberzeugung die einzig wahren, um dem Theismus scharf und unzweideutig seine wissenschaftliche Grundlage zu geben, und so gleich im Principe von den Konsequenzen abzulenken, in welche der Pantheismus, gleichwie in eine Sackgasse ohne Ausgang, so leicht und unwillkührlich hineingeräth, und selbst in seinen bescheidensten und behutsamsten Vertretern vergeblich sich bemüht, von Hinten her aus ihnen herauszukommen. So zuvörderst der Satz, welchen er gleich in seiner ersten Schrift geltend gemacht: der absolute Grund (Gott) ist nicht zu denken, als die bloße Synthese (Identität) von Geist und Natur; — diese ist vielmehr schon creatürlich, im Menschen, realisirt; deßhalb ist Gott das über jene Identität absolut Hinausliegende, ist Grund und Urheber derselben; durch welchen richtigen Blick gleich von Vorne her der Schelling-Hegelsche Standpunkt, der eben die Identität des Subjektiven und Objektiven, als die absolute Vernunft, zu seinem Gotte erhebt, überflügelt ist *).

Dann seine Konstruktion dessen, was er Gottes Dreipersönlichkeit bei Einheit der Substanz nennt, zu deren Einzelnheiten wir ihm hier nicht folgen können, indem wir selbst bei unserer rein spekulativen, von dem hergebrachten dogmatischen Sprachgebrauche freien Behandlung dieser Lehre uns einer andern Bezeichnung bedienen, nur dahin fürerst unser Gutachten

*) Vgl. des Verf. Abhandlung: „über das Verhältniß des Form- und Realprincipes", Zeitschrift II. 1. S. 89—92. 102—104.

abgebend, daß er sich bei Entwicklung dieser Fundamentalwahrheit alles Theismus fern gehalten hat von den kleinlichen oder sinnbildnerischen Distinktionen, mit denen Fr. Bader, kaum förderlich für die Wissenschaft, diesen Theil seiner Lehre auszuschmücken und zu exemplificiren liebt. Besonders bedeutungsvoll und fruchtbar für die Zukunft dieser Untersuchungen müssen wir es halten, daß auch Günther in Gottes Ansichselbstsein einen substantiellen Gehalt, ein „Nichtich", als „formale Negation seiner absoluten Ichheit und Persönlichkeit" annimmt (Jüste-Milieus, S. 391.), welches nur durch „Potenzirung", — „Zeugung" seiner selbst, zur „Ueberzeugung" gelangen, in den ewigen Wissens- und Selbstbewußtseinsakt aufgenommen werden kann. (Vorschule zur spek. Theologie I. S. 95.) Es ist das, was wir die Natur (Physis) in Gott nennen, sein unendliches Leben, kurz die reale Seite in ihm; wodurch er allein aufhören kann, ein bloßes Gedankending über der Welt zu sein, oder, falls man von einer Persönlichkeit Gottes redet, lediglich die hohle Form der Subjektivität, des Selbstbewußtseins zu werden, die einzig in der Weltrealität ihre persona, ihre „Maske" hat, durch welche hindurch Gott realer Weise wirksam und wirklich — idealer Weise sich selbst wissend zu sein vermag: worin die höchste Gestalt des Pantheismus, und dessen allein ihm erschwingbare Halbtheistik besteht. Diese verträgt sich äußerlich jedoch an sich sehr gut mit den orthodoxen Ausdrücken der Trinitätslehre, wofür Hegel, Marheineke u. A. als Beispiele anzuführen wären; so daß es unsers Erachtens zur wissenschaftlichen Begründung des ächten Theismus nicht bloß auf den Begriff der Trinität in Gott, sondern darauf ankommt, ob es gelingt, ihm eine reale Unendlichkeit, ein substantielles Sein vor der Welt, auf eine begriffsmäßige und begreifliche Art zu vindiciren, welches eben deßhalb doch nun nicht außer der Welt, oder jenseits der unendlichen Wirklichkeit zu denken wäre, wohl aber in ihr und doch schlechthin nicht in ihr, d. h. nicht von kreatürlicher (weltlicher) Beschaffenheit. Und hier ist es,

wo wir die Freunde, wie die Gegner des Theismus erwarten; denn nur hier kann wahrhaft der Sieg über die Letztern erfochten werden. — Zwar arbeitet Günther diesem Siege überall auf das Kräftigste zu, indem er auch in dem Satze einem zähgewordenen Irrthume der Zeit entgegentritt: ist Gott ewiges Selbstbewußtsein, so bedarf er nicht des Schöpfungsaktes, um zur Selbstoffenbarung oder Selbsterkenntniß zu gelangen; die Weltwerdung ist kein Akt seines Bewußtwerdens.

Günthers Creationslehre gründet auf den Satz: Ideen objektiv realisiren heißt erschaffen. Die Schöpfung ist nur die objektivirte Ideenwelt in Gottes Geiste. Aber — setzen wir hinzu im Interesse jener eben gemachten Behauptung, — indem jene Ideenwelt eben „Welt" ist, außerdem der wahre, ewige Grund (fundamentum) der kreatürlichen Dinge, wie Gott, als wollender, ihre Ursache; so ist ihr an sich selbst schon „Realität" und „Objektivität" beizulegen, und es fragt sich nur, wie die Objektivität, wodurch sie Geschaffenes wird, von jener ersten sich unterscheide, was hier eigentlich zu ihr hinzukomme, und durch welches allein denkbare Princip in Gott? — Ebenso tief und richtig ist übrigens der fernere Grundgedanke seiner Creationslehre, daß die Schöpfung nur sein könne der reale Reflex seiner Selbstoffenbarung *ad intra*, daß er nur Sich Selbst, sein Wesen, aber in die absolute Form der Kreatürlichkeit eingetreten, an die Welt dahingeben, zur Welt machen könne. Hierin, richtig erwogen und konsequent ausgebildet, sind dem Keime nach alle Enden der umfassendsten Realphilosophie zusammengeknüpft.

Wenn ich meinen Freund hiernach an meinen alten Zuruf erinnern darf: „daß ich seinen positiven Ueberzeugungen nicht nur Achtung und kalte Anerkenntniß zolle, sondern ausdrücklich sie theile in den eigentlichen Lebenspunkten und mich zu ihnen bekenne;" — welchem Worte er damals nach seinen Erwiederungen zu schließen, kein volles Zutrauen zu schenken schien — insofern mit Recht, als es mir damals noch nicht gelungen war, vollständig und unzweideutig genug den ganzen

ziemlich verwickelten Begriffsproceß dabei öffentlich vorzulegen: so glaube ich, daß jetzt der Zeitpunkt gekommen sei, wo auch über das Positive und Specielle unsers Einverständnisses ein Urtheil möglich ist. Und ich lege darum einigen Werth auf diese Einstimmigkeit, indem ich dafür halte, daß ein Zusammentreffen bei Einem Ziele von so entlegenen, ja entgegengesetzten Bildungsstandpunkten und Voraussetzungen her, das triftigste äußere Zeugniß für die objektive Wahrheit jenes Zieles selber ablegen kann.

Durch alle diese Vorarbeiten scheint uns nun der feste Grund eines gemeinsamen Planes für Ausbildung des Systemes der Philosophie im Ganzen gelegt, innerhalb dessen die einzelnen Abweichungen und Desideraten, die Jedem eigenthümlich bleiben, oder die er gegen den Andern geltend zu machen hätte, allmählich ausgeglichen oder wenigstens ohne Schaden des höhern gemeinsamen Einverständnisses und eines wahrhaft förderlichen Ineinandergreifens herausgestellt werden können. Jetzt zunächst daher dürfen wir eine Zeit hoffen, wo man endlich über die Präliminarien in der Philosophie zur wirklichen Lösung ihrer Probleme fortschreitet, und damit nicht zu einem todten und erlahmenden Frieden in derselben, sondern zu der tiefsten und spannendsten Aufregung eines geistigen Interesse, welches den ganzen Menschen zu befriedigen und so ihm auch die innere Einheit und Harmonie seines Wesens zurückzugeben vermöchte. Daß wir selber so lange in jenen Vorhöfen verweilt haben, mag uns damit zu Gute gehalten werden, weil wir überzeugt sind, daß jede solche Erhebung, ohne auf eine streng wissenschaftliche, klare und stufenweise Begriffsentwicklung festgestützt zu sein, nur zu einem Sprung ins Leere werden kann, der einen um so tiefern Sturz nach sich zieht!

Ueber den Begriff des Mythus und seine Anwendung auf die neutestamentliche Geschichte.

Von

Dr. Ch. H. Weiße.

Zweiter Artikel.

Wir haben in unserm ersten Artikel den Widerspruch an den Tag gebracht, welcher darin liegt, wenn man in der Weise, wie unsere heutigen Mythologen es zu thun pflegen, die ideale Natur des Mythus zwar im Allgemeinen anerkennt, die einzelnen Mythen aber auf eine geist- und ideenlose Weise entstehen läßt. Wir glauben, soviel den allgemeinen Grundsatz betrifft, — die Anwendung im Besondern freilich bringt weitere Schwierigkeiten mit sich, — wenig Widerspruch zu finden, wenn wir der Alternative, die wir in Bezug auf die Behandlung der Mythen vom gegenwärtigen Standpunct der Wissenschaft aus aufstellten, jetzt eine andere, entscheidendere Wendung geben. Ließen wir es nämlich dort im Allgemeinen noch gelten, daß man mit der ein für allemal gewonnenen Einsicht in die höhere Natur des Mythus doch das Einzelne fürerst nur auf äußerlich historische Weise behandle: so halten wir uns, nach den seitdem gegebenen Auseinandersetzungen berechtigt, den Forschern, welche solches Verfahren für das zureichende und erschöpfende ausgeben, die Alternative zu stellen, daß sie entweder auf jene Einsicht und auf den Standpunct, welchem diese Einsicht angehört, verzichten, und auf den Voß'schen oder einen ähnlichen Standpunct zurückkehren, oder, wenn sie jenen nicht aufgeben wollen, zu einer andern Behandlungsweise der Mythen auch im Einzelnen und Besondern sich entschließen müssen. Auf die Natur und die Erfordernisse solcher Behandlungsweise möge es uns vergönnt sein, jetzt etwas näher einzugehen.

Hr. Georgii, in der Recension, deren wir bereits in unserm ersten Artikel gedachten, wirft *), den Andeutungen gegenüber, welche Ref. in der Schlußbetrachtung seiner evang. Gesch. über diesen Gegenstand gegeben hatte, die Frage auf: „ob denn wirklich der Mythus ein Religiöses sei, nur wiefern er ein Aesthetisches ist, und umgekehrt?“ Indem wir nicht anstehen, trotz aller Bedenken, welche unser Recensent dagegen theils ausdrücklich vorbringt, theils im Hinterhalte zeigt, mit einem kühnen Ja! zu antworten: so halten wir die Rechtfertigung dieser unserer Antwort zugleich für den bequemsten Ausgangspunct der gegenwärtig beabsichtigten Untersuchung. Mit Hrn. Georgii zwar uns zu verständigen würde darum etwas schwer fallen, oder wenigstens eines ziemlich weiten Ausholens bedürfen, weil er über das „Aesthetische“ offenbar sehr eingeschränkte und unzureichende Vorbegriffe mitbringt. Ref. hätte wohl erwarten können, daß man ihn gerade auf diesem Gebiet nicht mit Voraussetzungen bekämpfen würde, deren ausführlicher und streng wissenschaftlicher Widerlegung er außer manchen andern gelegentlichen Ausführungen sein größeres Werk über Aesthetik recht eigens gewidmet hatte, die aber von Hrn. G., ohne allen Hinblick auf das dort Verhandelte, nichts destoweniger als unbestritten feststehend angenommen, und als sicher treffende Schlagworte vorgebracht werden. Solche Voraussetzungen sind: zunächst die Identität des Aesthetischen mit dem Künstlerischen, als ob es außerhalb der eigentlichen Kunst kein geistiges Erzeugniß, kein Moment des Geisteslebens von ästhetischer Bedeutung geben könne; in welchem Sinne denn Hr. G., nicht beachtend die von Ref. an der Stelle selbst, die er dort zunächst vor Augen hat (ev. Gesch. II, S. 466) beigebrachte Verwahrung, den Mythus nicht mit der Kunst zu verwechseln, ihn durch die Bemerkung zu widerlegen meint, daß „zur Totalität schöner Gestalten die Mythen erst von den Dichtern und Künstlern verarbeitet wurden, zu einer Zeit, als die Ideen, in deren

*) Hall. Jahrbücher Juli 1839, S. 1245.

Symbole diese die alten Mythen umbildeten, in der Philosophie, dieser ächten Religion der Hellenen (?), bereits ihren adäquaten Ausdruck besaßen" [also war Pythagoras älter als Homer, Platon und Aristoteles älter als Phidias und Sophokles!] und mithin „das Aesthetische das spätere Element im Mythus war, welches das bereits in der Wirklichkeit negirte religiöse in sich absorbirte." Sodann, was mit dieser Beschränkung des Aesthetischen auf die „schöne Kunst" zusammenhängt, wiewohl es auch in Bezug auf die Kunst sich keineswegs rechtfertigen läßt, der beliebte Hegel'sche Gemeinsatz: „daß, wenn man das Allgemeine, Ideale des Kunstwerks" [dieses Beides wird fälschlich für eines und dasselbe genommen; das Ideale des Kunstwerks, — oder jedes ästhetischen Gegenstandes, also nach uns auch des Mythus, — ist aber, wie Hr. Georgii bereits aus Solger hätte lernen können, eben nicht das Allgemeine, sondern selbst schon ein unendlich Besonderes oder Individuelles] „abziehe, dann nur das rohe, sinnliche Material, das Diese, das Hier, das Jetzt bleibe." — Indessen, so lästig es fällt, bei der Verhandlung eines so bestimmt begränzten Gegenstandes, wie der Begriff des Mythus ist, immer wieder auf dergleichen Allgemeinheiten zurückzukommen, so werden wir dies im gegenwärtigen Falle doch nicht wohl umgehen können, aus dem Grunde, weil es hier, wie eben das Beispiel des Hrn. Georgii zeigt, zum Theil die Mißverständnisse oder die unzulängliche Erkenntniß jenes Allgemeinen ist, was die irrigen Ansichten über die Natur des Mythus im Besonderen verschuldet hat.

Daß der Begriff des Mythus unter die allgemeine Kategorie des Aesthetischen einzureihen ist: dies, sollte man meinen, hätte schon längst als ein zugestandenes Grundaxiom unter allen Denen gelten müssen, welche in dem Mythus die bildliche Darstellung religiöser Ideen, in dem Aesthetischen aber die bildliche, d. h. die der sinnlichen Anschauung und Vorstellung, im Gegensatze des reinen Denkens, angehörende Darstellung eines Idealen überhaupt erblicken. Gewiß, es zeigt von

einem überraschenden Grade von Geistesträgheit, wenn man zwei einander so naheliegende und höchstens als Gattung und Art sich von einander unterscheidende Begriffsbestimmungen nicht zusammengebracht, nicht ihr gegenseitiges Verhältniß sich wenigstens als Problem vorgelegt hat; zumal da solches überdies durch die noch keineswegs verlassene Gewohnheit, die Mythen geradehin als Dichtung, als Poesie zu bezeichnen, so nahe gelegt wird. Freilich hatte man einen guten Grund, die Begriffe des Mythischen einerseits und des Aesthetischen andrerseits sich nicht zu nahe treten zu lassen, eben in der von uns gerügten Behandlung des Mythischen in concreto, von der man denn doch das Bewußtsein nicht unterdrücken konnte, daß sie das Mythische in jedem andern Lichte eher, als in dem Lichte, ein Aesthetisches, ein Poetisches zu sein, erscheinen läßt. Dennoch halten wir es nicht für unwahrscheinlich, daß durch die jetzt von Hrn. Georgii so unumwunden ausgesprochene, absolute Trennung beider Begriffe sich Manche überrascht finden werden, und auch Hr. Georgii würde sich wohl schwerlich zu diesem schroffen Ausspruch entschlossen haben, wäre nicht seine wissenschaftliche Tendenz überhaupt, wie jene ganze Arbeit zeigt, und wie bereits ihre Vorgängerin, die Recension des Neanderschen Lebens Jesu, ahnen ließ, einseitig auf vollständiges Trennen und Scheiden der Begriffe gerichtet, und jede Vermittelung und Einigung solcher Art, wie sie vorzugsweise das Geschäft der spekulativen Vernunft ist, ihm fremd, sofern nicht der Autoritätsglaube an die Wahrheit oder wenigstens an die Folgerichtigkeit des Hegel'schen Systemes ihm die Anerkennung einer solchen abnöthigt *). — Freilich bei Hegel sucht man im Be-

*) Erklärt es ja doch Hr. G. (a. a. O. S. 1251) „für ein Vorurtheil der modernen Wissenschaft, wornach eine Gestaltung des Geistes, ein System, sich nur als Vermittelung zweier Gegensätze zu behaupten vermag, beruhend in der Aufgabe, zwei Principien, die sich wie Ja und Nein widersprechen, als gleich wahr zu befinden, weil beide für das Leben der Gegenwart Bedeutung

reiche der Aesthetik vergebens nach einer Stelle für den Begriff des Mythus, wie denn überhaupt dieser Philosoph eine auffallende Unbekanntschaft mit diesem Begriffe an den Tag legt, dessen geschichtliche Erscheinungen er allenthalben entweder als unmittelbar geschichtliche Thatsache festzuhalten, oder als leere Fabelei und Erdichtung zu bezeichnen *) oder endlich unter die Rubrik der „Kunst" einzureihen pflegt. In diesem Sinne hat Hegel bekanntlich die Religion des hellenischen Volks als „Religion der Kunst" bezeichnet, und davon eine Ausführung gegeben, deren schroffer Widerspruch zu der Behauptung des Herrn Georgii, daß „der olympische Jupiter des Phidias ein religiöses Moment gehabt, der homerische Zeus aber es für die spätere Zeit aus dem Timäus des Platon habe borgen müssen", wohl keinem Unbefangenen entgehen wird. Je mehr

haben." Solches Vermitteln soll, sofern dasselbe „ernstlich gemeint sein und nicht einer der Gegensätze dem andern in seiner Integrität aufgeopfert werden soll", nur in einem „äußerlichen Zusammenleimen beider" bestehen können. — So etwas aus dem Munde eines Solchen zu vernehmen, der sich gelegentlich auch wieder auf Hegel beruft, muß allerdings befremden; und freilich ist es auch Hrn. G. eingefallen, daß er hier mit diesem philosophischen Meister nicht recht zu stimmen nur allzusehr das Ansehen hat. Aber man höre, wie er sich diese Schwierigkeit zu lösen weiß. Hegel soll, „diesem unphilosophischen Verfahren fremd", unter jenem Vermitteln „die Aufgabe verstanden haben, den Particularismus des Geistes durch die speculative Idee zu überwinden." So hat denn Hr. G. glücklich ein Wort gefunden, welches ihm den Widerspruch mit dem Meister zu vertuschen dient, welchem er doch nicht gern zu widersprechen das Ansehen haben will!

*) Als ein „Gemisch von wunderbaren abenteuerlichen Fabeln", dem „Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht einer poetischen Welt angehörend", bezeichnet Hegel zugleich mit den Erzählungen vom Leben des Pythagoras, die neuerdings als mythisch erkannten Bestandtheile der evang. Geschichte: Vorlesungen über Gesch. d. Philosophie. I. S. 220.

man nun, bei gegebener Betrachtung des Geschichtlichen, in diesem Puncte von Hegel abzuweichen sich veranlaßt fand, je unabweislicher sich die Einsicht aufdrang, daß die Kunst, und zwar die christlich-germanische, auf ganz gleiche Weise, wie die antike und hellenische, nicht zwar zur Religion außer allem Verhältniß, wohl aber in keinem unmittelbaren, sondern in einem eben durch den Mythus vermittelten Verhältniß steht: um so mehr hätte, bei dieser so offenbar zwischen Religion und Kunst vermittelnden Stellung des Mythus, in der Verhandlung über den Begriff des Mythus das Erste sein müssen, nach seiner ästhetischen Bedeutung, nach dem Grund und den Bedingungen seiner Verwandtschaft zu dem Kunstbegriffe zu fragen.

Sehen wir zuvörderst von dem, was sich uns weiterhin als der hauptsächlichste Streitpunct ergeben wird, von der Möglichkeit, den idealen Inhalt auch begrifflich zu fassen, oder von dem, was man gemeinhin die Bedeutung des Mythus nennt, völlig ab; gehen wir für einige Augenblicke auf die Forderung ein, welche Hr. Georgii (S. 1375) nicht blos dem Ref., sondern sogar Strauß gegenüber geltend macht, indem ihm auch dieser noch immer zu viel Symbolisches im Mythus bestehen läßt: auf die Forderung, den Mythus als ein „lediglich religionsgeschichtliches Moment", als ein „religiöses Phänomen" zu betrachten, welches „in seinem rein buchstäblichen Verständniß der Ausdruck des Glaubensinhalts einer religiösen Gemeinschaft sei": so läßt sich auch so die Frage nicht umgehen: was es denn sei, welche geistige Kraft oder Thätigkeit, was den Mythus eben „in seinem buchstäblichen Verständniß", das heißt als Bild, als sinnlich vorgestellte Gestalt oder Begebenheit, zu solchem Ausdruck gemacht hat. Handelte es sich hier nur einfach von der Erzeugung des Bildes als solchen, der Vorstellung als solcher, so würde Niemand um die Antwort verlegen sein, sondern Jeder die Einbildungskraft als das Vermögen nennen, welches jene Bilder, so wie alle andern, erzeugt habe. Indessen auch für die Erzeugung eines Bildes solcher Art, welches, ohne darum etwas

Anderes zu bedeuten, als es unmittelbar ist, eben in diesem seinem unmittelbaren Sein, in diesem einfach sinnlichen Vorgestelltwerden, als eine geistige Natur oder Wesenheit höherer Art und Abkunft empfunden wird, — auch für die Erzeugung solcher Bilder ist der Sprachgebrauch, namentlich der wissenschaftliche, neuerdings ziemlich allgemein in der Wahl eines Wortes übereingekommen, welches freilich häufig genug mit Einbildungskraft ganz gleichbedeutend genommen wird: des Wortes Phantasie. Die Phantasie unterscheidet sich, dies giebt heut zu Tage wohl Jeder zu, dem das Denken über Gegenstände des höhern Geisteslebens nicht fremd ist, der namentlich einen Blick in das Wesen der Poesie und Kunst gethan hat, — sie unterscheidet sich von der gemeinen Einbildungskraft, nicht etwa nur quantitativ, durch die größere Lebhaftigkeit oder durch den Umfang und die sinnliche Fülle ihrer Bilder, sondern qualitativ, durch die höhere Geistessphäre, welcher ihre Bilder angehören, durch die Durchdringung dieser Bilder mit einem höhern geistigen Princip. Man pflegt den Unterschied beider Vermögen bisweilen auch so zu bestimmen, daß die gemeine Einbildungskraft nur das von den Sinnen äußerlich Empfangene reproducire, die Phantasie hingegen völlig Neues, von keinem Sinne Vernommenes schaffe. Soll hiermit ein realer, und nicht etwa ein ganz formaler und gleichgültiger Unterschied bezeichnet sein — (denn ob die Einbildungskraft die sinnlichen Bilder genau so, wie sie sie empfangen hat, oder in selbstbeliebten Combinationen und Zusammenstellungen wieder hervorruft, ist völlig gleichgültig; es ist eine und dieselbe Einbildungskraft, welche einen natürlichen Hund oder ein natürliches Pferd, und welche eine Scylla oder Chimära vorstellt) — so kann damit nichts Anderes gemeint werden, als eben das Hinzukommen eines höhern geistigen Princips oder Elements bei der Phantasie, welches den körperlichen Sinnen als solchen fremd ist, und daher als ein selbstthätig vom Geiste Producirtes angesehen werden kann. Freilich bleibt dabei die doppelte Unbequemlichkeit, einerseits, daß in der Kunst und überhaupt

der schönen Gegenständlichkeit auch dieses Höhere äußerlich und sinnlich geschaut werden kann, andrerseits, daß auch bei ihren freiesten Productionen die Phantasie eines sinnlichen Stoffs nicht entbehren kann, und in Bezug auf diesen Stoff sich immer nur reproductiv verhält. Aus diesem Grunde halten wir die zuletzt erwähnte Unterscheidung zwischen Phantasie und Einbildungskraft für unzureichend, und eine vollständigere und besser motivirte für gefordert. — Wie man indeß den Unterschied beider Geistesthätigkeiten auch wissenschaftlich bestimmen wolle: so viel kann als zugestanden auch schon durch den allgemeinen Sprachgebrauch betrachtet werden, daß Phantasie das vorzugsweise ästhetische Vermögen ist, daß Kunstschöpfung, ja daß auch nur aufnehmender Genuß und Verständniß des Kunstschönen nur durch Phantasie möglich ist. Gesteht man uns daher zu, und wir glauben nicht, daß irgend Jemand uns dieses Zugeständniß verweigern wird, die mythischen Gebilde vorläufig als Erzeugnisse der Phantasie zu bezeichnen: so ist eben damit jener ästhetische Charakter des Mythus, jene Beziehung, jene Verwandtschaft des Mythischen zum Kunstschönen ausgesprochen, welchen wir gegen Hrn. Georgii hier zu vertreten haben.

Man bemerke wohl, wie, die Mythen in dem hier angedeuteten Sinne als Phantasieerzeugnisse anzuerkennen, gerade diejenige Theorie am wenigsten sich entbrechen kann, welche sich gegen die Anerkennung einer symbolischen oder gar einer allegorischen Bedeutung des Mythus am beharrlichsten sträubt. Soll eine bildliche Erzählung „Ausdruck eines Glaubensinhaltes" sein, und soll sie dies doch nicht dadurch sein, daß sie nur als Zeichen, als äußerliches Merkmal eines Begrifflichen, also eines von ihr, dem sinnlichen Bilde, verschiedenen Inhalts gilt: so bleibt offenbar für sie nichts übrig, als jene unmittelbare Durchdringung des Bildlichen mit dem Geistigen, wie sie in aller ästhetischen Gegenständlichkeit statt findet; und es ist eine arge Inconsequenz, oder gerade herausgesagt, eine Gedankenlosigkeit des Hrn. Georgii, wenn er dem

Mythus die ästhetische Natur eben so sehr, wie die symbolische absprechen will. Man wird uns doch nicht glauben machen wollen, daß die mythischen Gebilde nur als das, was sie für die phantasielose Vorstellung oder Einbildungskraft sind, nur als das, was sie auch für uns sind, sofern wir es nicht vermögen, durch productive Phantasiethätigkeit sie in uns aufs Neue zu beleben und ihren alten Glanz wiederanzufrischen, den Völkern des Alterthums „Ausdruck ihres Glaubensinhalts“ gewesen seien? Was wäre doch das für ein „Glaubensinhalt“, der sich in einen so kahlen und strohernen, und zugleich so abenteuerlichen und absurden „Ausdruck“ fassen ließe, wie die Mythen aller Zeiten und Völker fast ohne Ausnahme sind, so lange sie weder als Sinnbilder einer hinter ihnen verborgenen Idee gefaßt werden, noch als Gestalten, welche eine Belebung durch productive, poetische Phantasie erwarten und für sich in Anspruch nehmen? Eines oder das Andere, wo nicht Beides zugleich, muß man nothwendig für die Mythen gelten lassen, wenn man nicht allen und jeden Religionsglauben der Völker, unter denen sich die Mythen bildeten, zu einem völlig sinnlosen Aberglauben herabsetzen, und zwischen den Anbetern des Vitzliputzli und des olympischen Zeus jeden Unterschied aufheben will.

Die Voraussetzung in Bezug auf alles im eigentlichen und wahrhaften Sinn so zu nennende Mythische, die sich uns hiernach als unabweisbar, und zwar am Unabweisbarsten für Diejenigen ergeben hat, welche die sinnbildliche Natur des Mythischen in Abrede stellen, ist also diese: daß, was wir Mythen nennen, nichts Anderes ist, als der inadäquate Ausdruck, das caput mortuum einer lebendigen, vom Geist und namentlich vom religiösen Geist erfüllten Phantasiethätigkeit der mythenbildenden Völker. Daß eben der religiöse Geist, um sich eine Erscheinung, einen Ausdruck zu geben, sich des Organes der Phantasie, des ästhetischen Organes bedient: dies eben ist die, von einer systematischen Religionsphilosophie auf methodischem Wege zu begründende Voraussetzung,

von der wir hier als von einer solchen ausgehen müssen, ohne welche das Dasein, das geschichtliche Phänomen der Mythen schlechthin unerklärlich bleiben würde. Auch ohne solche religionsphilosophische Begründung indeß, deren wissenschaftliche Nothwendigkeit wir hiermit keineswegs in Abrede stellen, vielmehr als eine weitere, jedoch außerhalb des Bereichs unserer gegenwärtigen Betrachtung liegende Aufgabe ausdrücklich anerkennen *), — kann diese Voraussetzung an sich eben so wenig befremden, wie die anderweite Annahme, auf welche Hr. Georgii allenthalben als auf ein Grundaxiom zurückkommt, daß der Geist der Religion sich in der Form des Begriffs, des philosophischen Denkens, ein Dasein und einen Ausdruck giebt. Ja es steht zu erwarten, daß Viele Derer, die zuvor den Ausspruch von der ästhetischen Natur des Mythus für eine unhaltbare Paradoxie ausgeben wollten, nach dieser unserer Auseinandersetzung finden werden, wie der solchergestalt näher bestimmte Nichts sage, als Etwas, das sich von selbst versteht, und über das es nicht der Mühe lohnt, viel Aufhebens zu machen. Allerdings sollte, was wir hier über die Phantasie als alleinigen Grund und Quell der Mythendichtung sagten, sich von selbst verstehen und von Allen, die sich mit Mythenerklärung befassen, längst, so zu sagen, an den Schuhen abgetreten

*) Dies zur Vorbeugung gegen Gehässigkeiten der Art, wie die des Hrn. Georgii (S. 1245), welcher bei Ref. die „Ableitung der wesentlichen Beziehung des Aesthetischen auf das Religiöse aus dem Begriff und Wesen der beiden integrirenden Momente" vermißt, und aus diesem Grunde demjenigen, was Ref. auf jene Beziehung begründet, nur „den Werth einer Meinung, einer Versicherung" beimessen will. Dergleichen Gründlichkeiten einer im „Galimathisiren" und „Bereitung von Unsinnigkeit" sich gefallenden Kritik sind freilich wohlfeil zu haben, wenn man ungründlich genug ist, anderweit gegebene, zur Sache gehörige Ausführungen, wie solche in diesem Falle des Verf. „Aesthetik" und „Idee der Gottheit" darboten, zu übersehen oder zu ignoriren.

sein. Aber wie kann man es umgehen, von Zeit zu Zeit wieder auf dieses ABC der mythologischen Begriffsbestimmung zurückzukommen, wenn die auf Wissenschaftlichkeit Anspruch machenden Mythologen immer aufs Neue darthun, wie wenig sie dieses ABC inne haben? Denn wollten wir auch von so offenbar gegen diesen ersten Grundbegriff streitenden Aeußerungen, wie die obigen des Hrn. Georgii, absehen, wollten wir auch unsern Satz, daß alle Mythen aus der Phantasie, d. h. eben aus dem ästhetischen Vermögen stammen, als zugestanden von allen besonnenen Mythenbetrachtern voraussetzen: so würde dann über diese immer noch eine Klage zu führen sein, jener Klage ähnlich, welche Sokrates beim Platon über Anaxagoras führt, daß er im Allgemeinen zwar die Vernunft als Grund der Weltordnung anerkenne, in seinen besondern Erklärungen der Naturzusammenhänge aber von solcher Voraussetzung Nichts zu spüren sei. Auch unsere Mythologen nämlich, mögen sie immerhin die ideenerfüllte Macht der Phantasie als die Urheberin des Mythus im Allgemeinen anerkennen, haben damit der Natur des Mythus nur ein leeres Compliment gemacht, ihre besonderen Mythenerklärungen lassen, wie wir oben sahen, statt der lebendig schaffenden Phantasie, allenthalben nur den trocken schließenden und reflectirenden Verstand zum Werkmeister der mythischen Gebilde erscheinen.

Aus dem hier aufgestellten Grundaxiom ergibt sich nämlich für die Wissenschaft der Mythologie unwidersprechlich, daß dieselbe, wiefern sie eben Wissenschaft, d. h. nicht blos trockene Ueberlieferung jenes caput mortuum, des factisch Gegebenen, sondern Ergründung des Mythus nach seinen Ursachen, seinen Beziehungen und inneren Zusammenhängen sein will, sie vor Allem darnach zu streben hat, die mythischen Gebilde vor den Augen des wissenschaftlichen Forschers ganz eben so zur lebendigen Anschauung zu bringen, wie sie es in der Phantasie der mythenerzeugenden Völker waren. Die Frage ist hier allerdings, ob sie dies vermag; aber Keiner, der unserer Untersuchung bis hierher gefolgt ist, wird sich des Zugeständ-

nisses weigern, daß von der Beantwortung dieser Frage die Entscheidung über Sein oder Nichtsein der mythologischen Wissenschaft abhängt. Wird sie mit Nein beantwortet — und wir zweifeln nicht, daß Alle, die sich nur mit einiger Klarheit das Verfahren der bisherigen mythologischen Forschung zum Bewußtsein bringen, und doch aus den Irrgängen dieser Forschung keinen Ausweg sehen, sie mit Nein beantworten werden: — so läßt sich freilich auch dann noch einer Forschung nicht wehren, welche es, wie die in unserm ersten Artikel von uns beleuchtete, nur auf die Ausmittelung der äußeren historischen Zusammenhänge, Veranlassungen und Beziehungen des Mythus abgesehen hat. Nur wird solche Forschung eingestehen müssen, daß sie den eigentlichen Kern der Sache nicht trifft; sie wird sich bescheiden müssen, daß sie weder den eigentlichen Grund der Mythen, sofern dieselben nämlich wirkliche Mythen sind, aufzufinden, noch ihre Bedeutung, ihren geistigen Gehalt zu erklären vermag. Sie wird mit einem Worte sich nur für einen Zweig der Geschichtsforschung oder der historischen Kritik ausgeben, aber nicht die Bedeutung, eine eigenthümliche Wissenschaft zu sein, für sich in Anspruch nehmen können. — Wiefern also bei dem Strauß'schen Werke solche Einsicht, solche Selbstbescheidung vorauszusetzen wäre, so würde nach dieser Seite hin sich gegen das Verfahren desselben nichts einwenden lassen. Freilich würde gerade bei ihm solche Bescheidenheit in einiges Gedränge kommen mit dem Anspruche auf absolutes Wissen, welchen der philosophische Standpunct, zu dem es sich bekennt, ein für allemal nicht aufgeben will. Indessen ließe sich auch diese Schwierigkeit wohl beseitigen, wenn man sich etwa dahin vereinigte, daß die Mythen eben als Phantasiegestalten nicht mehr Gegenstand des Wissens sind, — nämlich desjenigen Wissens, was dort Wissen heißt, des rein speculativen oder begrifflichen, — und daß sonach auf eine Wissenschaft von diesen Phantasiegebilden verzichtet werden kann, ohne daß dadurch in der „absoluten Wissenschaft“ eine Lücke entstände.

Was wir hier problematisch als eine Möglichkeit des Sich-Bescheidens und der Selbstbeschränkung von Seiten der rein historischen Mythenforschung aussprachen: das ist, wie bei einiger Aufmerksamkeit Jedem einleuchten wird, der einzig mögliche, mit Consequenz festzuhaltende Standpunct für diejenige Ansicht der Mythologie, welche wir ein für allemal, ohne dabei gerade an Voß zurückzudenken, die anti-symbolische nennen wollen. Sind die Mythen, wie diese Ansicht es voraussetzt, nur Phantasiegebilde, ohne vernünftige, auch begrifflich auszudrückende Bedeutung, ist die Phantasie, welche sie erzeugt hat, nur die von der Vernunft, von dem spekulativen Denkvermögen unterschiedene, und nicht zugleich in irgend einer Weise damit identisch oder davon durchdrungen, nicht selbst rein vernünftige, selbst eine denkende Phantasie: so ist allerdings nicht abzusehen, durch welche Mittel denn der Wissenschaft eine lebendige Reproduction der mythischen Phantasiegebilde sollte gelingen können. Denn diese Phantasie, die ungebildete, vernunftlose, unmittelbar natürliche, ist ein schlechthin Particuläres und Individuelles; ihre völlig gesetz- und regellosen Erzeugnisse sind in jedem menschlichen Individuum andere, als in dem andern. Der unmittelbare Ausdruck dieser Erzeugnisse, das bloße, nackte Aussprechen des innerlich im Weben und Schaffen der Phantasie Erlebten bleibt nothwendig jedem Andern, als dem Aussprechenden, unverständlich, ja das solchergestalt Ausgesprochene schlägt im Geiste der Hörenden unmittelbar in sein Gegentheil um, zunächst in ein Todtes, Geist- und Anschauungsloses, sodann, wenn künstlicher oder gewaltsamer Weise eine Wiederbelebung des einmal, eben im Momente des Aussprechens selbst, Erstorbenen versucht wird, in ein Widriges, Häßliches, Gespenstisches. Diesem Schicksale wird, unter der angenommenen Voraussetzung, auch der Ausdruck der mythischen Phantasiegebilde, d. h. der Mythus selbst nicht entgehen, sobald er von einem Andern, als seinem Schöpfer, vernommen oder nachgesprochen wird. Jeder Versuch, diese Gebilde neu zu beleben, müßte — ein recht eigentlich,

wie man sieht, bezeichnender Ausdruck — als ein phantastischer erscheinen, sein Resultat könnte nur, wohin wir allerdings gar manches Erzeugniß einer unüberlegten Begeisterung für die Mythologie alter Zeiten haben ausschlagen sehen, — eine frazzenhafte Aftergeburt sein. Wer sich von solcher Verwirrung frei halten will, dem würde nichts übrig bleiben, als anzuerkennen, daß die Mythen des Alterthums durchaus keine andere, als höchstens eine äußerlich historische Bedeutung für uns haben können; daß also der einzig mögliche Gebrauch, der sich von ihnen machen läßt, eben nur jener ist, den wir im Obigen die rein historischen Forscher und Kritiker haben machen sehen.

Solchergestalt glauben wir die Ansicht unserer Gegner auf ihren wahren Zusammenhang mit einer Consequenz zurückgeführt zu haben, die ihnen vielleicht selbst zum Theile noch fremd ist. Freilich werden dem aufmerksamen Leser die Schwierigkeiten nicht entgangen sein, die in diesem Zusammenhange ungelöst bleiben, die gerade bei einer so consequenten Darlegung desselben am deutlichsten zu Tage kommen müssen. Zuvörderst wird sich Jeder von selbst die Frage vorgelegt haben: waren die mythischen Gebilde wirklich, wie hier die Voraussetzung ist, so particuläre Erzeugnisse der individuellen Phantasiethätigkeit: wie ging es doch zu, daß ganze Völker und Zeitalter sich in ihrer Schöpfung und Auswirkung haben vereinigen können, nicht etwa erst in der Bewahrung der bereits ausgewirkten, wiewohl sie auch so noch eine Zeit lang wenigstens in einer mehr lebendigen Gestalt ihnen gegenwärtig geblieben sein müssen, als in welcher sie auf uns gekommen sind? Offenbar setzt diese Auswirkung ein Sich gegenseitig Entsprechen der Phantasiegebilde Mehrerer, ein Anknüpfen der Schöpfung des Einen an die Schöpfung des Andern, und ein Fortführen des gemeinsam Begonnenen gleichfalls durch gemeinsame Geistesthätigkeit voraus. Wie aber war dies möglich ohne ein Organ der Mittheilung, wodurch das lebendig Erzeugte auch lebendig überliefert, oder wodurch in dem Empfangenden dieselbe schöpferisch belebende Kraft der Phantasie angeregt werden konnte, die in dem zuerst Erzeugenden

thätig war? Und lassen wir ein solches Organ gelten, nehmen wir an, daß es ein, uns vielleicht unbekannt oder unverständlich gewordenes für jene kindlichen Zeiten gegeben hat: — wie wir ja auch die Kinder bei ihren Spielen auf eine Weise, die uns nicht mehr geläufig ist, sich verstehen und ihre anfangs wirr durch einander gehenden und sich gegenseitig durchkreuzenden Gedanken zu einem gemeinsamen Resultat verknüpfen sehen: — sollte es dann einer beharrlichen, methodisch fortgesetzten Anstrengung in der That so unmöglich sein, sich dieses Organes zu bemächtigen, und durch seine Hülfe jene Gebilde neu vor unsern Augen in ihrer ursprünglichen Bedeutung und Lebendigkeit entstehen zu lassen?

Auch auf diese Fragen indeß kann es scheinen, als ob von dem Standpunct aus, dessen Principien wir hier mit möglichster Genauigkeit zu entwickeln suchen, noch eine vollkommen befriedigende Antwort möglich sei. Allerdings, so wird man von ihm aus sagen müssen, allerdings gab es ein solches Organ, und der Begriff dieses Organs ist im Allgemeinen so wenig unbekannt, daß vielmehr Jeder ihn, so oft von mythologischen Dingen die Rede ist, unwillkührlich mitdenkt und häufig auch mit Worten ausspricht. Oder wäre es nicht aller Welt geläufig, die Mythen als Poesie, als Dichtung zu bezeichnen oder bezeichnen zu hören? Diese Bezeichnung, so gedankenlos sie häufig angewandt wird, ist hier in strengerem Sinne festzuhalten. Nicht als leere Erfindung, als willkührliche Erdichtung Einzelner, tragen die Mythen den Charakter der Poesie, sondern insofern Poesie die einzig mögliche Art und Weise ist, das phantasiereich im Geiste Geschaute auch phantasiereich mitzutheilen, und dadurch die Phantasie Anderer zu entsprechender Schöpfung anzuregen oder zu befruchten. Nur durch das Organ der Poesie werden die Schöpfungen der Phantasie zu etwas Gemeinsamem, nur durch dieses Organ gewinnen sie ein Dasein, welches, von dem Geist ihres Schöpfers auf Andere übertragen, darum nicht aufhört, es selbst, d. h. ein geistvolles, lebendiges zu sein. Nur durch das Organ der

Poesie ist deshalb auch eine Gemeinsamkeit der Schöpfung Mehrerer möglich, indem das von Einem begonnene, und mittelst dieses Organes überlieferte Werk durch die gleichartige Schöpfung Anderer ergänzt, bereichert und fortgeführt wird. Was aber auf solche Weise erzeugt wird, das bleibt nur so lange geistig wirksam und lebendig, so lange es noch auf lebendige Kräfte nicht blos der poetischen Empfänglichkeit, sondern auch der poetischen Erzeugung und Fortpflanzung trifft. Stirbt die schöpferische Poesie unter einem Volke aus, so gehen seine Mythen entweder gänzlich unter, oder sie erhalten sich nur als eine todte, unter sich unzusammenhängende oder nur in äußerlich historischer Weise zusammenhängende Notizenmasse. Sie sind dann ganz dasselbe, was etwa trocken überlieferte Dichterfabeln, prosaische Auszüge aus poetischen Kunstwerken sein würden *), aus denen sich, je magerer und dürftiger sie ausfallen, um so mehr die Poesie der Quelle verlieren muß, so daß sie zuletzt nur etwa noch geahndet, aber nicht mehr empfunden werden kann. Eben darum auch bleibt es in diesem Zusammenhange ein vergebliches Unternehmen, den Sinn und die Bedeutung der Mythen, d. h. die ihnen inwohnende Poesie oder phantasiereiche Lebendigkeit auf wissenschaftlichem Wege ergründen oder wiederherstellen zu wollen. Nur durch selbstschöpferische Poesie wäre solche Wiederbelebung möglich; aber die poetische Bedeutung, welche die Mythen auf diesem Wege erhielten, wäre dann nicht die ursprüngliche, nicht die geschichtliche; es wäre eine qualitativ andere, eine solche, für die sich keine Bürgschaft geben ließe, daß sie mit der ursprünglichen Poesie des Mythus irgend Etwas, außer dem todten, außerlichen Gerüst, gemein habe.

*) Bekanntlich sind die reichhaltigen Notizen eines der alten mythologischen Schriftsteller, des Hyginus, wirklich nichts Anderes, als Auszüge aus tragischen Dichterfabeln, deren Stoffe, wie man weiß, ihrerseits aus der schon vorhandenen Mythologie entlehnt waren.

Durch diese Consequenz, zu der wir mit Nothwendigkeit die antisymbolische Ansicht sich fortreiben sehen, wird dieselbe am Entschiedensten, was alle bereits anerkannten Mythologien, z. B. die griechische betrifft, auf die Vossische Theorie zurückgeworfen. Der charakteristische Grundzug nämlich dieser letztern besteht bekanntlich eben darin, daß sie alle ächt mythischen, d. h. nach ihr, alle nicht symbolischen, sondern rein dichterischen Elemente auf die Erfindung von Dichtern, — des Homer, des Hesiod und anderer älteren und jüngeren Poeten der dichtungsreichen Hellas, — die symbolischen aber, sofern auch sie solche in jenen Mythologien anerkennen muß, auf Pfaffenlist, priesterliche Erschleichung und afterphilosophische Deutung zurückzuführen sucht. In Bezug aber auf noch zweifelhafte Mythenkreise, wie die angeblich neutestamentlichen, erhellt von selbst, daß das Fortgehen zu dieser, doch nicht wohl abweisbaren Consequenz einem Selbstvernichtungsacte der „mythischen Ansicht" gleichzuachten wäre. Denn hier träte in seiner ganzen Kraft der schon öfter sonst, und auch neuerlich wieder *) gegen sie erhobene Einwand ihr entgegen, daß „ganz unnatürlich, aller gesunden Anschauung von der ersten christlichen Zeit widersprechend, die Ansicht ist, als seien die prosaischen Erzählungen unserer Evangelisten erst aus einer vorhergegangenen mythischen [d. h. in diesem Zusammenhange, einer künstlerisch-poetischen] Darstellung, durch Uebertragung derselben in prosaische Geschichte, hervorgegangen." Wird auf diesen Einwand entgegnet, daß *) „die mythische Poesie eine objective ist, daß sie das Dichterische in den Stoff der Erzählung legt und daher in ganz schlichter Form, ohne allen Aufwand lyrischer Ergießungen erscheinen kann": so ist dieß zwar, wie sogleich auch wir zeigen werden, an sich selbst vollkommen richtig und treffend; aber es kann nur nicht derjenigen Ansicht, die wir im Wesentlichen auch bei Strauß vorauszusetzen haben, zu Gute

*) Neander, Leben Jesu. S. 9.

*) Strauß L. J. 3te Aufl. I, S. 275.

kommen. Denn für diese Ansicht ergab sich, wie wir sehen, die Forderung der Poesie in dem Ursprunge des Mythus ausdrücklich nach der Seite der Form und des Ausdrucks, weil es als unbegreiflich erschien, wie die Phantasiegestalten des Mythus, in jener trockenen Weise überliefert, sich in den Geistern Mehrerer zu gleicher geistiger Lebendigkeit entzünden konnten; darum zeigte sich die Annahme einer poetischen Ueberlieferung als eine unumgänglich geforderte. Für diese angeblichen Mythen also bleibt, so lange man sich weigert, auf eine andere Erklärungsweise einzugehen, offenbar nichts übrig, als einzugestehen, daß dieselben nicht wahrhafte Mythen, d. h. nicht lebendige, aus schöpferischer Phantasie und urkräftiger Poesie erzeugte Gebilde, sondern daß sie, dafern überhaupt irgend etwas Mythisches in ihnen ist, höchstens nur todte Nachgeburten ächter, d. h. ächt poetischer Mythen sein können. In der That auch dürfen wir, schon in Folge bekannter literarischer Analogien und Wahlverwandtschaften, voraussetzen, daß, wer mit der Voß'schen Ansicht der Mythologie zur Betrachtung der evangelischen Geschichte herantritt, ein Solcher sich weit mehr zu einer naturalistischen, als zur mythischen Ansicht derselben, weit mehr zu Dr. Paulus, als zu Strauß hingezogen finden wird. Höchstens wird er sich etwa dazu entschließen, in der Uebertragung messianischer Weissagungen und anderer sagenhafter Züge des A. T. auf die Person Jesu ein Werk absichtlichen frommen Betrugs, eine Nachwirkung des in das früheste Christenthum eingedrungenen jüdischen Pharisäerthumes, oder ein Vorspiel des späteren griechischen und römischen Pfaffenthums zu erblicken. Alles dies ohne Zweifel mit besserem Rechte, d. h. mit reiner festgehaltener Consequenz, als mit welcher die Anhänger der „mythischen Ansicht" uns von einer erhabenen Poesie der neutestamentlichen Mythen, die aber nichtsdestoweniger bei Leibe kein symbolisches oder, wie sie es zu nennen belieben, allegorisches Element enthalten soll, zu erzählen wissen.

Indessen die Nothwendigkeit, sich nach einem Elemente

solcher Art umzusehen, welches, auch ohne die eigentliche Kunstform der Poesie, die Annahme einer inwohnenden, auch in schmuck- und kunstloser Mittheilung sich vernehmlich machenden Poesie des Mythus erklärlich mache, — diese Nothwendigkeit läßt sich, auch der Voß'schen Ansicht, wie der Strauß'schen gegenüber, selbst für solche Mythenkreise zur Evidenz bringen, bei welchen übrigens die Annahme einer auch formal künstlerisch-poetischen Entstehung nicht genau von denselben Schwierigkeiten gedrückt wird, wie bei dem evangelischen Mythenkreise.

Einiges Bedenken muß schon der Umstand erwecken, daß, so vielfach wir auch, und zum Theil aus denselben Völkern und in Zeiten der Weltgeschichte, die wir als mythenerzeugende kennen, Denkmale, zum Theil classische, eigentlicher Kunstpoesie, und zwar in den mannichfaltigsten und verschiedenartigsten Formen besitzen, wir doch nirgends leicht die uns erhaltenen Dichtungen als den Quell, aus welchem die Mythen geschöpft sind, wohl aber gerade umgekehrt die Mythen als den Quell, woraus die Dichter geschöpft haben, kennen lernen. So ohne Zweifel in Griechenland. Nur der Misverstand des spätern Geschichtschreibers konnte Homer und Hesiod für die Erfinder der Theogonie, — d. h. freilich nicht sowohl der hellenischen Göttermythen selbst, als vielmehr nur ihrer Verbindung und Verknüpfung, — ausgeben. Eine unbefangene wissenschaftliche Betrachtung zeigt unwidersprechlich, daß Homer und Hesiod sich zu den Mythen, welche sie besingen, gleichviel ob dieselben die Götter- oder die Heroenwelt betreffen, und nicht blos zu den einzelnen Mythen, sondern auch zu der Totalität und dem Zusammenhange derselben, in keinem andern Verhältniß befunden haben können, als notorischer Weise die Dichter und Bildner der spätern Zeit; d. h. daß sie den schon vollkommen ausgebildeten Mythus vor sich hatten, und denselben nur in die Form des Kunstepos hineinarbeiteten. Dasselbe gilt von den epischen Dichtern des germanisch-romanischen Mittelalters. So weit wir immer, durch mehrfache Stufen der Umbildung hindurch, welche diese Dichtungen meistens durchgangen sind, aufsteigen

mögen, so treffen wir nirgends auf eine solche Formation derselben, welche wir mit wissenschaftlichem Rechte für den eigentlichen Quell der darin behandelten Sage anzusprechen vermöchten. Auch die frühesten scheinen eine noch frühere Quelle, sie scheinen, dafern sie durch die wenig gebildete, noch im Werden begriffene Form oder durch andere geschichtliche Umstände sich als die wirklich älteste Kunstdichtung ihres Kreises kund geben, eben nur den Mythus selbst als ihre Quelle vorauszusetzen. Und wenn wir vielleicht bei einigen morgenländischen Dichtungen in Ungewißheit bleiben, wiefern wir sie wirklich für den thatsächlichen Urquell der Sagen, die in ihnen erzählt werden, halten sollen, so mag dies zum Theil von der Mangelhaftigkeit unserer Bekanntschaft mit ihren geschichtlichen Verhältnissen, hauptsächlich aber wohl daher rühren, daß dort sich weder Kunstdichtung, noch Mythus zu so festen und klaren Gestalten ausgeprägt haben, wie im Abendlande, sondern beide häufig die Natur zu tauschen, und gegenseitig in einander überzugehen oder zu verschwimmen scheinen.

Inductionen der Art, wie die hier angedeutete, beruhend auf einem mehr oder weniger gründlich eindringenden Gesammtüberblick über den Entwicklungsgang der Völker, unter denen sich die mythischen Religionen gebildet haben, und besonders über den Entwicklungsgang ihrer Poesie und Kunst, sind es, welche in der neueren Zeit die Annahme einer Entstehung der Mythen aus eigentlicher oder Kunstpoesie auch unter den Bekennern der antisymbolischen Ansicht außer Credit gebracht haben, so unausbleiblich auch dieselben hierdurch, wie oben gezeigt, mit dem übrigen Zusammenhange ihrer Theorie ins Gedränge kommen. Es pflegt diese Forschung als eines ihrer Grundaxiome den Satz zu betrachten, welchen Strauß in der vorhin angeführten Stelle nicht neu aufgestellt, sondern nur an ihn, wie er ihn bei andern Forschern gefunden, erinnert hat: daß das Poetische des Mythus zunächst nicht in der Form, sondern in dem Stoffe zu suchen ist. Sie macht gelten, und dies zwar unstreitig mit Recht, daß die gebildete Form, in welche allerdings sowohl bildende Kunst, als Dichtkunst, den mythischen

Stoff lieber, als jeden andern, zu verarbeiten pflegen, allenthalben als das Secundäre, allenthalben als die „spätere Zuthat einer subjectiven, mehr bewußt und künstlerisch ausgeübten, Poesie" zu betrachten ist. — Wäre man nun mit demselben Eifer, mit welchem man diesen Begriff einer „rein objectiven Poesie" als das unfehlbare Auskunftsmittel gegen alle unhaltbaren Theorien über Mythenentstehung, ergriff auch daran gegangen, ihn Solchen, die sich nicht bei dem leeren Worte begnügen wollen, sondern gern auch Etwas dabei denken möchten, anschaulich und verständlich zu machen! Die Mythen in der trocknen und dürftigen Gestalt, wie sie als nackte historische Notizen vor uns liegen, für Poesie zu nehmen, ist uns, und mit uns gewiß Allen, welche wissen, was zu wirklicher Poesie gehört, so wenig möglich, wie wir etwa bloße Pläne oder Entwürfe zu Dichterwerken, ohne alle Ausführung, schon als Poesie gelten lassen können. Die geschichtlichen Erläuterungen und Combinationen aber der antisymbolischen Mythologen offenbaren keine Poesie an ihnen, sondern ziehen sie nur immer tiefer in die Prosa der historischen Aeußerlichkeit herab. Was man also auch immerhin von der angeblich reinen Objectivität der Mythendichtung sagen möge: jedenfalls mußte beim ersten Aussprechen und Ueberliefern der mythischen Gebilde Etwas hinzukommen, was sie erst zur wirklichen Poesie machte, und worin bestand dieses Etwas? In der poetischen Ausführung durch Sprache und Handlung, in der eigentlichen Kunstform der Poesie kann es, — dahin ist man übereingekommen, — nicht bestanden haben; welcher andere Weg bleibt uns also noch übrig, um, wo nicht die wirkliche Gestalt jenes dichterischen Mediums, so doch die einfache Möglichkeit, daß ein solches, wenn auch immerhin in einer uns unbekannt bleibenden Gestalt, existirt haben könne, nachzuweisen?

Man wird nach dem bisherigen Verlauf unserer Betrachtung vielleicht erwarten, daß wir das Vorhandensein eines solchen Mediums poetischer Mittheilung, daß wir also den poetischen Ursprung der Mythen überhaupt in Abrede stellen wer-

den, um dadurch für die symbolische Ansicht des Mythus, als die nach Abweisung auch jener Annahme einzig übrig bleibende, Raum zu gewinnen. Dennoch ist dies keineswegs unsere Absicht. Wir sind vielmehr der ausdrücklichen Meinung, daß auch die symbolische Ansicht ihren wahren Boden durchaus nur in der Voraussetzung eben der poetischen Natur und Entstehung des Mythus finden kann; ja wir halten, wie wir uns auch schon mehrfach dahin ausgesprochen haben, gerade dies für den Mangel der meisten bisherigen Versuche symbolischer Mythenerklärung, daß sie die Poesie, die ursprünglich in den Mythen liegt, und keineswegs etwa, wie namentlich Creuzer solches anzunehmen scheint, erst hinterdrein durch das heitere, den ernsten Sinn, die Bedeutung des Mythus außer Acht lassende Spiel der Dichter hinzugebracht ist, unbeachtet läßt oder verläugnet. Daß freilich die Wiege des Mythus nicht in der eigentlichen Kunstpoesie gesucht werden, daß namentlich nicht, was man häufig damit zu verwechseln pflegt, das Epos für solche Quelle gelten darf, damit hat es seine Richtigkeit. Keiner, der nur mit einiger Aufmerksamkeit seinen Homer studirt hat, — was aber von Homer gilt, dasselbe gilt auf ganz gleiche Weise auch von allen epischen Gedichten des Mittelalters, gleichviel wie man deren Entstehung, eben so wie auch die Entstehung der homerischen Epopöen, übrigens fassen wolle, — kann darüber im Zweifel bleiben, daß, sei es der Dichter oder die Dichter der Ilias und der Odyssee, sie Gestalten und Begebenheiten theils selbst besingen, theils dem von ihnen Besungenen voraussetzen, welche nicht von ihnen erfunden sind, und daß die Dichtung, welche diesen Begebenheiten und Gestalten den Ursprung gegeben hat, eine der Art und Gattung nach von dem homerischen Epos verschiedene gewesen sein muß. Sie kann nur eine noch kunst- und formlose, nur eine solche gewesen sein, in welcher die verschiedenen formalen Elemente der Kunstpoesie, epische, lyrische und sogar dramatische, ungeschieden und ungeordnet durch einander gohren, ungefähr wie wir dies in der volksthümlichen Romanzen- und Balladenpoesie der neuern

Völker beobachten können. Mit letzterer hatte sie ohne Zweifel auch dies gemein, daß ihre Productionen im Munde des Volkes lebendig und von einem Geschlecht an das andere, mündlich, nicht schriftlich, überliefert, in steter Umbildung, in einem fortwährenden Flusse des gegenseitigen Uebergehens und Verschwimmens in einander begriffen waren. Denn hieraus allein läßt sich erklären, wie fast allenthalben von ihnen nur der Stoff und sachliche Inhalt als ein mehr oder weniger in sich zusammenhängendes oder auf sich selbst sich beziehendes Ganzes, nicht aber die Ausführung und der sprachliche Ausdruck sich hat erhalten und auf die Nachwelt bringen können. — Ref. hat über den Begriff dieser „Sagendichtung" in seinem frühern Werke zur Einleitung in die griechische Mythologie eine ausführliche Erörterung gegeben, die er noch jetzt einer besseren Beachtung werth hält, als ihr von Seiten der Mythologen vom Fach bisher zu Theil geworden ist, wenn gleich er die Uebelstände nicht verkennt, welche der Versuch, wie er dort gemacht ist, einer streng philosophischen oder speculativ-dialektischen Behandlung dieses seiner Natur nach so concreten Gegenstandes mit sich bringt. Auf sie muß er im gegenwärtigen Zusammenhange, wenn er nicht in den Fall kommen will, sich selbst abzuschreiben, sich zurückbeziehen. Gerade der Punct indeß, auf welchen es uns hier hauptsächlich ankommt, tritt, wie Ref. jetzt findet, in jener Darstellung nicht mit der Klarheit hervor, daß eine nochmalige Erörterung desselben auch Solchen, die von ihr Notiz nehmen wollen, als überflüssig erscheinen könnte. Auf ihn möge daher von jetzt an unsere Aufmerksamkeit ausschließlich gerichtet sein.

Die Frage nämlich, welche das Endziel unserer gesammten, bis an diesen Punct fortgeführten, Untersuchung bildet, ist folgende: Wird durch die Voraussetzung eines poetischen Ursprungs der Mythen, welche wir durch unsere vorhergehende Betrachtung unsern Gegnern im Allgemeinen zur unausweichlichen Nothwendigkeit gemacht zu haben glauben, gleichviel wie weit dieselben übrigens in Bezug auf die Form oder die

nähere Art und Weise, wie wir uns diesen Ursprung denken, mit uns übereinstimmen mögen, — wird durch diese Voraussetzung wirklich, wie wir es jenen unsern Gegnern vorläufig, aber durchaus nur bis auf Widerruf, zugestanden haben, die Annahme einer symbolischen Bedeutung der Mythen, eines hinter ihrer unmittelbaren Gestalt verborgenen tieferen, auch begrifflich aufzufindenden und auszudrückenden Sinnes ausgeschlossen, — oder wird solche Annahme dadurch auch nur entbehrlich gemacht? — Es scheint diese Frage auf das Engste mit der allgemeineren Frage zusammenzuhängen, wie sich Symbol und Allegorie zu dem Wesen der Poesie und Kunst überhaupt verhalten, und welche Stelle sie darin einnehmen. Gewiß ist es nicht als ein Zufall anzusehen, wenn wir finden, daß von derselben Seite her, von welcher die s. g. „mythische", aber, wie wir gezeigt haben, in ihrem innersten Grunde antisymbolische Ansicht der evangelischen Geschichte ausgegangen ist, wiederholt und nachdrücklich dem allegorischen Elemente in der Kunstpoesie, z. B. der spätern Göthe'schen, der Krieg angekündigt wird*). Wir glauben um so mehr an diese Polemik erinnern zu müssen, als sich in ihr am Deutlichsten das Moment der Berechtigung erkennen läßt, welches die antisymbolische Ansicht auch der Mythologie für sich in Anspruch nehmen kann. Richtig und unbestreitbar wahr ist nämlich der Grundsatz, daß nirgends und unter keiner Bedingung das Moment der Poesie als solcher in die Beziehung der poetischen Gestalt auf eine hinter ihr verborgene, nicht in ihr zur unmittelbaren Erscheinung kommende Idee zu setzen ist. Man hat vollkommen Recht, sofern es sich davon handelt, das Wesen der Poesie, der Kunst und Kunstschönheit im Allgemeinen zu erfassen oder philosophisch

*) Man vergl. z. B. die Abhandlung von Fr. Vischer, dem bekannten Freunde von Strauß, über die Literatur über Göthe's Faust in den Hall. Jahrbb. Auch Strauß selbst hat sich in ähnlichem Sinne mehrfach, in den „Streitschriften" und anderwärts, vernehmen lassen.

darzustellen, auf eine Einheit anderer Art der Idee mit der Erscheinung zu bringen, als jene Einheit ist, welche im Symbol und in der Allegorie stattfindet, auf eine unmittelbare Einheit im Gegensatze dieser durch verständige Reflexion vermittelten, auf eine nothwendige und immanente, im Gegensatze jener durch subjective Willkühr des Beziehens und Verknüpfens äußerlich beliebten. Wesentlich in diesem Setzen einer unmittelbaren Einheit der Idee und der Erscheinung besteht die schöpferische Thätigkeit der Phantasie, gleichviel ob dieselbe, wie in der Kunst, sich auch zum äußerlich anschaubaren Werk gestalte, oder ob sie eine innerliche und subjective bleibe; das allegorische Beziehen und Verknüpfen dagegen gehört als solches nicht der Phantasie, sondern dem reflektirenden Verstande an. — Dies auf den Mythus angewandt, so ergiebt sich hieraus der überaus wichtige, hier noch weit öfter, als in Bezug auf die Kunst, wiewohl auch dort nicht selten, verkannte oder unbeachtet gebliebene Satz, daß, was den Mythus zum Mythus macht, d. h. wie wir dahin übereingekommen sind, die Poesie des Mythus, nicht in einer willkührlichen Verknüpfung eines begrifflichen Sinnes mit einem Bilde, nicht in einer äußerlichen, subjectiv beliebten Sinnbildlichkeit oder Allegorie bestehen kann. — So lautet die allgemeine Grundthesis, in welcher wir, und, wir glauben annehmen zu dürfen, Jeder, der mit einiger Einsicht in das Wesen der Phantasie, Poesie und Kunst zu mythologischen Untersuchungen herzutritt, mit der antisymbolischen Ansicht übereinzustimmen nicht umhin kann.

Hiermit ist indeß die oben aufgeworfene Frage keineswegs so vollständig zur Erledigung gebracht, wie es jene hin und wieder etwas hastig dreinfahrenden Gesellen in ihrem renommistischen Selbstgenügen sich einzubilden scheinen. Sie ist es schon in Bezug auf eigentliche Kunst und Kunstdichtung nicht: denn so wenig, wie aus dem Grundsatze, daß das Wesen der Kunst nicht in Naturnachahmung bestehe, folgt, daß also in der Kunst überhaupt die Natur nicht nachgebildet werden dürfe; eben so

wenig ist aus der Prämisse, daß Allegorie nicht das Wesen der Kunst ausmacht, sogleich der Schluß zu ziehen, daß die Kunst ein für allemal des Gebrauches der Allegorie sich zu enthalten habe. Versteht es der Dichter, der Künstler, den reflectirenden Verstand mit der gestaltenden Phantasie dergestalt zu vermählen, daß entweder die von ihm zur lebendigen Anschauung gebrachte Gestalt den Beschauer unwillkührlich zu einer Verstandesthätigkeit anregt, durch welche auch anderweite Ideen allgemeinerer und geistigerer Art, solche, die nicht unmittelbar mit der Gestalt identisch oder in ihr enthalten sind, zum Bewußtsein gebracht werden, oder aber, daß die lebendige Anschauung selbst erst aus einer Reihe von Verstandescombinationen hervorgeht, durch welche in der Seele des Beschauers das Nahe auf Entferntes, das Besondere auf Allgemeines bezogen wird; versteht er dies, so wird er in beiden Fällen als ächter Künstler, als ächter Dichter handeln, und doch wird im ersten Fall seine Darstellung eine symbolische, im zweiten eine allegorische zu nennen sein. In der Kunst und Poesie aller Zeiten fehlt es keineswegs an Beispielen solcher ächten Symbolik und Allegorie; neben vielem Verfehlten freilich, was bloße, trockene Verstandesallegorie bleibt, ohne zur lebendigen Phantasiegestalt zu werden; ja es kann die Kunst es kaum umgehen, so oft sie zur Darstellung eines tiefern Gehaltes fortschreitet, auf eine oder die andere Weise entweder symbolische oder allegorische Elemente in sich aufzunehmen. Wenn oberflächliche Betrachter in den symbolischen Darstellungen nicht zum bewußten Denken jenes Tieferliegenden, in den allegorischen, wie z. B. im zweiten Theile von Göthe's Faust, nicht zur Anerkennung und zum Genusse der aus den kunstreich verflochtenen Verstandesbeziehungen wie ein Silberblick hervortauchenden Poesie fortgehen wollen, so ist dies nicht Schuld der Dichter, sondern Schuld jener Geistesträgheit, welche es bequemer findet, sich an dem unmittelbar Gegebenen, oder noch lieber am eitlen Schelten und Witzeln über das nicht unmittelbar Gegebene zu ergötzen, als durch selbstthätiges Denken den Ge-

muß der Poesie zu erkaufen, oder durch diesen Genuß sich zum selbstthätigen Denken anregen zu lassen. — Indessen, wie es sich auch mit der Kunst verhalten möge, der Mythus befindet sich nach dieser Seite hin jedenfalls noch in einem andern Verhältnisse, als die eigentliche Kunst oder Kunstdichtung, und es läßt sich beweisen, daß Symbol und Allegorie in ihm eine noch viel bedeutendere Stelle einnehmen müssen.

Es läßt sich beweisen, sagen wir; doch müssen wir freilich hinzusetzen: nur für Diejenigen, welche mit einer aufmerksamen und umsichtigen Erwägung des geschichtlich Gegebenen die Geneigtheit verbinden, auf die Natur und das innere Wesen jener schöpferischen Geistesthätigkeit einzugehen, welche wir als die Quelle, wie aller Kunst und Poesie, so auch des Mythus, kennen lernten. Der eigentliche Nerv dieses Beweises liegt nämlich in dem Verhältnisse der Phantasie zu der Gesammtheit des höhern Geisteslebens, aus dessen Mitte heraus sie die Gestalten des Mythus erzeugt. Es fragt sich zunächst, ob es denkbar ist, daß die Phantasie, abgesondert von den übrigen Kräften der Intelligenz und der Sittlichkeit, Gestalten erzeuge, die nicht blos für einzelne Individuen, sondern für ganze Völker und Zeitalter, und zwar für die edelsten der Weltgeschichte, diese unermeßliche *religiöse* Bedeutung gewinnen, wie die Gestalten des Mythus sie notorisch besessen haben und zum Theil noch besitzen. Wird aber diese Frage, wie sich doch wohl für jeden Einsichtigen von selbst versteht, verneinend beantwortet, so fragt sich weiter, ob nicht diese Mitthätigkeit der intelligenten und ethischen Kräfte bei Erzeugung der Phantasiegestalten des Mythus sich in den Gestalten selbst ausdrücken muß, und ob sie, da die Gestalten *als* Gestalten der Phantasie angehören, sich in ihnen auf andere Weise ausdrücken kann, als so, daß sie sich als ihr *Sinn*, als ihre *Bedeutung* an ihnen zu erkennen giebt. Man erwäge, um auf diese Fragen die richtige Antwort zu finden, kürzlich Folgendes: Die sich selbst überlassene, durch Vernunft und sittliche Energie ungezügelte Phantasie erzeugt schon innerlich im Einzelnen höchstens in früher

Kindheit und Jugend anmuthige und liebliche Bilder, später nicht leicht andere, als wilde und abenteuerliche Schreckgestalten; nur die gebildete, d. h. die vom Lichte der Intelligenz und der Sittlichkeit durchleuchtete, vermag auf die Dauer das Schöne und das Erhabene zu erzeugen. *) Wo sie aber von jenem Lichte sich durchdrungen hat, da sehen wir sie nicht bei dem blos innerlichen Bilden, bei dem Phantasiren, stehen bleiben, sondern der Geist des Menschen geht dann mit innerer Nothwendigkeit dazu fort, einerseits das äußerlich Gegebene, den sinnlichen sowohl, als geistigen Weltinhalt, in das Bereich der Phantasie heraufzuheben und durch das verklärende Medium der Phantasie zu beschauen, andrerseits das aus solcher Wechselthätigkeit der schöpferischen Phantasie mit den übrigen Geistesthätigkeiten Erzeugte zum äußern Dasein, zur Anschauung auch für Andere zu gestalten. Das Mittel solchen Gestaltens ist unter gebildeten Völkern bekanntlich die Kunst, die poetische sowohl, als auch die bildende und die musikalische. Von der Kunst nun bedarf es keiner weitern Ausführung, daß sie auch ohne eigentliche Symbolik und Allegorie die Phantasiegestalten nirgends blos nackt als solche, sondern reich durchdrungen mit vernünftiger und verständiger Weltanschauung und mit sittlichen und religiösen Ideen darstellt. Sie hat schon an dem äußern Stoff, dessen sie sich als Mittels und Werkzeugs der Mittheilung bedient, sei es nun, daß derselbe in Tönen, oder in Farben und sichtbarer Materie, oder daß er in Rede und Worten besteht, eine Macht sich gegenüber, an welcher die Gewalt der Phantasie sich bricht, und dessen Sprödigkeit nur durch ausdauernde Arbeit des Verstandes bezwungen werden kann. Was nun, fragen wir und wissen wir uns berechtigt, zu fragen, was vertritt in den Gebilden des Mythus die Stelle jener außerästhetischen Objectivität, jener Ausfüllung und Ueberkleidung

*) Ref. erlaubt sich, der Kürze wegen, auf die Entwicklung dieser, so zu sagen, Naturgeschichte der Phantasie im ersten Buche seines „Systemes der Aesthetik" zu verweisen.

der nackten Phantasiegestalt mit verständig erkanntem Weltinhalte, und jener Befestigung und Weihe derselben durch Vernunftideen, welche in der Kunst, sofern dieselbe ächter Art, und namentlich sofern sie, gleich dem Mythus, von religiöser Bedeutung ist, schon durch die Arbeit der Ausführung, der Hineinbildung des Phantasiebildes in den äußeren Stoff herbeigeführt wird?

Es scheint nahe zu liegen, auch hier zunächst auf die Ausführung, auf die Form jener poetischen Darstellung zu verweisen, die wir, wie vorhin gezeigt, als den Quell der Mythen vorauszusetzen haben. Gleichwie in dem Kunstwerke, welches einen schon gebildeten Mythus zu seinem Stoffe nimmt, nicht auf die Seite des Stoffes als solchen, sondern auf die Seite der künstlerischen Behandlung der Ideengehalt fällt, mit welchem das Werk sich zu erfüllen hat, um sich auch der Phantasie des Beschauers als eine gebildete, lebendige, und beseelte Gestalt darstellen zu können: ganz eben so, könnte man sagen, ist auch von jener Poesie, aus welcher der Mythus entspringt, unstreitig zwar vorauszusetzen, daß sie eines ähnlichen Ideengehalts nicht entbehrt haben wird; aber nichts nöthigt uns, anzunehmen, daß solcher Gehalt auch in dem nackten Knochengerüste, welches von ihr auf uns gekommen ist, sich erhalten habe. Dieses Gerüst war eben nur, wie wir uns schon früher ausdrückten, das caput mortuum der lebendigen Mythendichtung, und nicht in ihm hätten wir den Geist zu suchen, der in dem lebendigen Processe, der es als sein Residuum abgesetzt hat, ohne Zweifel nicht gefehlt haben wird. — So böte sich denn der antisymbolischen Ansicht diese Ausflucht dar, durch welche sie dem ein für allemal verhaßten Ansinnen, auf den geistigen Sinn der Mythen sich näher einzulassen, entgehen könnte. Wir aber werden noch keineswegs davon abstehen, sie auch in diesen Schlupfwinkel zu verfolgen; denn es kann uns nicht entgehen, daß sie solche Ausflucht nur einer oberflächlichen, bei näherer Untersuchung durchaus nicht Stich haltenden Analogie verdankt. War nämlich die Beschaffenheit der Mythenpoesie eine solche,

wie wir sie oben bezeichneten, und wie die Geschichte wenigstens für keine andere Raum läßt; so erhellt, daß das Verhältniß dieser Poesie zu ihrem Stoffe, wiefern auch hier der Mythus selbst als solcher Stoff betrachtet werden sollte, das gerade umgekehrte ist, wie bei der Kunstpoesie. Sie erzeugt diesen Stoff, während die Kunstpoesie den anderswoher gegebenen aufnimmt; sie opfert die Form, die poetische Darstellung, als ein nur zu vorübergehendem Gebrauch bestimmtes Werkzeug dem solchergestalt Erzeugten, während die Kunstpoesie gerade der Form ein objectives, für ewige Dauer bestimmtes Dasein giebt. Daß aber nach Untergang der Form der Stoff der mythischen Dichtung im Gedächtnisse der Völker zurückbleibt und Bestand gewinnt, dieß würde sich nur dann etwa als ein Zufall ansehen lassen, wenn dieses Zurückbleiben selbst eben ein blos gedächtnißmäßiges wäre. Dem aber ist mit nichten so; der Mythus verläßt vielmehr sein ursprüngliches Element, das Element der Dichtung nur, um sich im Gemüthe der Völker zum Gegenstande eines Glaubens, eines religiösen oder mit der Religion wenigstens zusammenhängenden Glaubens zu befestigen. Solcher Glaube vertritt für die Dichtung des Mythus offenbar die Stelle dessen, was für die Kunst das Element der äußern Objectivität ist, in welches dieselbe ihre Schöpfungen hineinbildet. Wie die Kunstschöpfungen in dem Steine, in den Tönen und Farben, in der durch die krystallinischen Formbildungen des Metrums und des Reimes gleichfalls zu einem äußerlichen, materiellen Dasein gewordenen Sprache, so haben die mythischen Schöpfungen in dem Religionsglauben der Völker das Element ihres objectiven Bestehens, und die Arbeit der Mythendichtung, falls man hier, freilich mehr im metaphorischen, als im eigentlichen Sinne, von einer Arbeit sprechen darf, — versteht sich, nur von einer durchaus unbewußten und absichtslosen, — diese Arbeit kann, dem entsprechend, nur als dahin gerichtet und diesen Zweck verfolgend betrachtet werden, ihren Gebilden eine Stätte in diesem Glauben zu bereiten, oder mit andern Worten, sie zu einem für den Glauben geeigneten Inhalt her-

auszubilden. Die Frage also, die wir in Bezug auf das Verhältniß der Phantasiegestalt des Mythus zu den intellectuellen und ethischen Kräften, welche bei ihrer Bildung als thätig zu denken sind, aufwerfen, ist näher so zu stellen: durch welche Richtung und Mischung jener Kräfte, die bei jeder im wahrhaften Wortsinne ästhetischen Schöpfung thätig sind, wird es erreicht, daß die Gebilde des Mythus sich zum Gegenstande für den Religionsglauben der Völker eignen und diese Bedeutung behaupten können, auch nachdem die schöpferische Thätigkeit, die ihnen den Ursprung gab, aus ihnen gewichen ist?

Wir glauben von Jedem, der unserer Betrachtung bis auf diesen Punct gefolgt ist, und sich die hier aufgeworfene Frage zu der Klarheit gebracht hat, zu welcher unsere Betrachtung in Stand setzt, versichert sein zu dürfen, daß er über die Antwort, welche darauf zu geben ist, keinen Augenblick im Zweifel bleiben wird. Fürwahr, alle Früchte der Anstrengungen, welche unser Zeitalter daran gesetzt hat, um eine gründliche Einsicht in das Wesen und die Natur des Mythus zu erlangen, alle Erfolge des tieferen Eindringens in den Gehalt und den Zusammenhang der geschichtlichen Völkerreligionen wären für verloren zu achten, wenn man hier, an dieser Stelle umkehren, und, obwohl den höheren, d. h. wie wir gesehen haben, den poetischen Ursprung des Mythus im Allgemeinen anerkennend, doch dies in Abrede stellen wollte, daß der Ideengehalt desselben auch in diejenige Gestalt des mythischen Gebildes wirklich eingegangen ist und lebendig in ihr gegenwärtig bleibt, welche der Religionsglaube sich als seinen Gegenstand angeeignet hat. Denn was sonst, als leerer Aberglaube, geistlose, dumme Abgötterei wäre ein Glaube, welcher den Gegenstand, den er als beseelte, von lebendigem, idealem Gehalte erfüllte Phantasiegestalt überkommen hat, nur als entseeltes Geripp festzuhalten und zu bewahren vermöchte? — Ueberhaupt zwar wäre schon dies fehlerhaft, wenn man in der Weise, wie es hier um der begrifflichen Unterscheidung willen geschieht, auch in concreto die Mythendichtung und den Religionsglauben von einander

trennen, die erstere als das nur Gebende, den letztern als das nur Empfangende bezeichnen wollte. Sollten die Erzeugnisse der Mythendichtung religiöse Bedeutung erlangen, so mußten bereits in der Dichtung selbst religiöse Ideen oder mit andern Worten, es mußten organische Kräfte aus dem Bereiche des religiösen Seelenlebens in ihr wirksam sein; die Dichtung selbst muß als ein der Religionsentwickelung immanenter Proceß oder Schöpfungsact, nicht als ein ihr äußerlicher oder zeitlich vorangehender betrachtet werden können. Allein, worauf es hier wesentlich ankommt: das Moment, wodurch die Mythenpoesie mit der Religion organisch zusammenhängt oder sich ihr als ein Glied ihres eigenen Entwickelungsprocesses einverleibt, — dieses Moment ist offenbar nicht derjenige Theil dieser Poesie, welcher im Laufe der Zeit untergeht oder verschwindet, nicht die Form, die dichterische Weise des Ausdrucks und der Darstellung, sondern jener Theil, welcher bleibt, der Stoff und Inhalt, die mythische Gestalt oder Begebenheit als solche. Denn eben diese ist es, welche der Religionsglaube sich als seinen Gegenstand aneignet, nicht erst als fertige oder gewordene, sondern bereits in ihrem Werden sich aneignet, ja dieses ihr Werden eben dadurch bedingt, daß er die Elemente dazu hergiebt, welche sie allein fähig und geeignet machen können, Gegenstand des Glaubens zu sein. Nothwendig also in der Gestalt als solcher, in dem mythischen Gebild als solchem, wie es eben Gegenstand des religiösen Glaubens ist, und durch Vermittelung dieses Glaubens, von seinem poetischen Ursprunge losgetrennt, auch auf spätere, dem Glauben entwachsene Geschlechter überliefert wird, — nothwendig in ihm selbst muß das Moment liegen, welches dem Mythus seine religiöse Bedeutung giebt. Gerade hier, in diesem gegenwärtigen Zusammenhange, ist mit gesteigertem Nachdruck auf das von unsern antisymbolischen Gegnern gegebene Zugeständniß zu dringen, daß die Poesie des Mythus eine objective, in der Gestalt als solcher, nicht in der Darstellung der Gestalt beruhende sei. Es ist darauf zu dringen mit der nähern Bestimmung, daß solches Zugeständniß seine

Gültigkeit hat, nicht blos in Bezug auf die Poesie als solche, d. h. auf das, was die Gestalt für die schöpferische und die schauende Phantasie ist, sondern auch, in Bezug auf den idealen Gehalt, ohne welchen das mythische Gebild weder eine religiöse, noch eine im ächten Wortsinn dichterische Bedeutung für sich in Anspruch nehmen könnte.

Diesen bestimmteren Sinn also hat es, wenn wir jetzt den Satz aufzustellen wagen, daß es in dem *Begriffe* des Mythus liegt, eine symbolische Beziehung oder Bedeutung zu haben. Wir meinen damit nicht eine irgendwie, sei es auch nur durch äußerliche Reflexion gesetzte Beziehung des Bildes auf einen von dem Bilde unterschiedenen Begriff, eine gleichviel, ob mit oder ohne Bewußtsein veranstaltete Accommodation des Bildes zu dem Begriffe. Oder um den Gegensatz zu dem, was man gemeiniglich wohl unter Symbolik zu verstehen pflegt, noch bestimmter auszudrücken, wir meinen nicht eine solche Verknüpfung von Bild und Begriff, in welcher das erstere sich zum letztern als Mittel zum Zweck verhält, etwa wie in der Sprache das Wort nur als Mittel zum Ausdruck des Gedankens dient. Das mythische Gebild als Selbstzweck, als ein in seinem sinnlichen oder vorgestellten Erscheinen *unmittelbar* Beseeltes oder Begeistertes anzusehen, dies haben uns die obigen Ergebnisse über den poetischen Ursprung des Mythus zur Nothwendigkeit gemacht, und wir erkennen diese Nothwendigkeit für den wesentlichen Gewinn, der uns aus dem Umwege erwachsen ist, auf welchem wir zu dem gegenwärtigen Puncte unserer Untersuchung gekommen sind. Unsere Behauptung ist also vielmehr diese: daß die Erzeugung jeder mythischen Gestalt, jeder solchen nämlich, die in Wahrheit dieses Prädicat verdient, als erfolgt *nicht ohne die Mitwirkung religiöser oder mit der Religion zusammenhängender Ideen zu denken ist, welche in irgend einer Weise, entweder noch unmittelbar im Bewußtsein gegenwärtig sein, oder durch wissenschaftliche Forschung ins Bewußtsein zurückgerufen*

werden müssen, wenn die mythische Gestalt in der Beseelung und Lebendigkeit, welche ihr dichterischer Ursprung mit sich bringt, uns vor Augen treten soll.

Durch diese bestimmte, und theils schon näher motivirte, theils annoch zu motivirende Erklärung über das symbolische Moment des Mythus glauben wir zuvörderst zwischen den Begriffen des Symbols und des Mythus als solchen einen wissenschaftlichen Unterschied festgestellt zu haben, der sich besser, als die bisher üblichen Definitionen, zur Basis für die geschichtliche Ergründung der im Mythus enthaltenen Symbolik eignen wird. Gemeiniglich pflegt man, pflegen namentlich Diejenigen, die auch im Mythus eine symbolische Beziehung gelten lassen, jene beiden so zu unterscheiden, daß das Symbol ein ruhendes, der Mythus aber ein bewegtes Bild, das Bild einer in der Zeit ablaufenden Handlung oder Begebenheit enthalte. Dies ist eine oberflächliche, das Wesen der Sache keineswegs erschöpfende, ja auch nur berührende Unterscheidung. Höchstens könnte man sagen, daß es dem Mythus wesentlich, dem außermythischen Symbol zufällig ist, zur Darstellung eines innerlich, wie äußerlich Bewegten, einer Begebenheit, einer Handlung fortzugehen, insofern nämlich der Begriff der Poesie und zwar jener objectiven, gegenständlichen Poesie, wie die Poesie des Mythus sein soll, solche Darstellung mit sich bringt, während eine unpoetische Symbolik ihre Sinnbilder nach Belieben wählen kann. Dabei aber dürfte nicht vergessen werden, daß auch ein für allemal feststehende, ruhende Gestalten, wie z. B. die Götter- und Heroengestalten der alten Mythologie sammt ihren zum Theil rein sinnlichen und leblosen Attributen, und sammt dem gleichfalls als ruhend und unveränderlich vorgestellten Schauplatz ihres Lebens und ihrer Thaten, nicht minder Gebilde des Mythus als solchen, und nicht der bloßen Symbolik sind, wie die mythischen Handlungen und Begebenheiten selbst. Wenn aber der Mythus auch seine bleibenden Gestalten als bewegt und handelnd vorzustellen liebt, so ist auch diese Neigung nicht

an sich selbst, sondern wiefern sie durch die poetische Natur des Mythus herbeigeführt und vermittelt wird, als charakteristische Eigenthümlichkeit desselben anzusehen. Dagegen würden wir auch auf religiösem Gebiete nicht von Mythen, sondern nur von symbolischen Erzählungen zu sprechen haben, wenn wir irgendwo finden sollten, daß ohne Vermittelung der Poesie, und ohne daß in die Erscheinung, in die Darstellung als solche ein Selbstzweck gelegt ward, Begebenheiten und Handlungen mit der ausdrücklichen Absicht, um als Sinnbild für religiöse Ideen zu dienen, vorgestellt worden wären. Mehr oder weniger, — d. h. mit minderer oder mehrerer Annäherung zur wirklichen Poesie, die nirgends doch ganz fehlt — scheint uns dies von den s. g. Mythen mancher orientalischer Völker, besonders aber der Aegypter, von den zum Theil ziemlich handgreiflich sinnbildlichen Erzählungen von Osiris, Isis, Anubis u. s. w. zu gelten. Dies, und daneben die unverkennbare Priorität, welche in jenen Religionen die äußerlich thatsächliche, auch ihrerseits durch keine Poesie vermittelte Symbolik des Cultus vor jenen Elementen einnimmt, welche man allenfalls als mythische ansprechen könnte, während in Griechenland, diesem classischen Boden des eigentlichen Mythus, ohne Zweifel, trotz O. Müllers Einspruch, das Umgekehrte statt findet, — kann vielleicht dazu bestimmen, bei diesen Religionen überhaupt lieber nur von einer Symbolik, als von eigentlicher Mythologie zu sprechen *), sie als symbolische, nicht, gleich dem Heidenthum der abendländischen Völker, als mythische zu bezeichnen. Doch ist jedenfalls der Unterschied nach dieser seiner geschichtlichen Seite als ein fließender, der geschichtliche Uebergang z. B. von der Natursymbolik jener priesterlichen Völker zu der Mythologie des poetischen Griechenlands, so wie umgekehrt im spätern Alterthum der Uebergang von der lebendigen Kunstmythologie zu der bewußten Symbolik des alexan-

*) Dies ist, vielleicht mit etwas zu viel Schroffheit, in des Verf. Einleitung zur Mythologie geschehen.

drinischen Zeitalters, als ein nicht plötzlicher, sondern allmähliger zu fassen, und deshalb dem Begriff des Mythus eben so wenig eine allzu enge Gränze zu ziehen, wie andererseits derselbe über Alles auszudehnen, was äußerlich betrachtet eine den eigentlichen Mythus irgendwie analoge Gestalt darbietet. So z. B. würden wir aus dem entgegengesetzten Grunde, wie bei dem, was wir so eben Symbolik nannten, Bedenken tragen, den Begriff des Mythus über die wild phantastischen Erfindungen solcher Völker auszudehnen, welche nie dazu gekommen sind, die schnell ausartenden Erzeugnisse ihrer regellosen religiösen Schwärmerei zu fester Gestalt und Bedeutung hindurchzubilden; was z. B. von den Indiern, vielleicht auch von manchen nordischen Völkern zu gelten scheint.

Durch diese Anerkennung der Immanenz einer poetisch-religiösen Symbolik in dem Mythus wird nun allerdings die innerste Natur und Bedeutung desselben über den Gesichtskreis derjenigen Forschung hinausgerückt, die sich als die rein historische darzustellen pflegt; welcher Gesichtskreis, bei Lichte betrachtet, kein anderer, als der Gesichtkreis des gemeinen Verstandes ist. Wir haben bereits oben nachgewiesen, wie bei dieser Forschung die Anerkennung der höhern Natur des Mythus, wodurch sie sich von der älteren Ansicht zu unterscheiden meint, meist eine wohlklingende Redensart bleibt. Auch die neuesten Erfahrungen, die auf diesem wissenschaftlichen Gebiete gemacht worden sind, zeigen, wie diese Schule allenthalben, wo es darauf ankäme, durch die Behandlung des Besondern und Einzelnen jene Anerkennung zu bethätigen, in die trivialste Prosa zurücksinkt, vor jedem Versuche aber, mit der Einsicht in jene sogenannte „höhere Natur“ Ernst zu machen, als vor einer abenteuerlichen Phantasterei zurückbebt. In Bezug auf Kunst und Kunstdichtung ist es in unsern Tagen endlich dahin gekommen, daß man eine über den Standpunct des gemeinen Verstandes hinausgehende, und doch darum nicht rein phantastische Weltanschauung nicht nur in abstracto gelten läßt, sondern sich auch in concreto in sie zu versetzen, ihre Natur und ihre

Gesetze zu ergründen und ihren Inhalt sich anzueignen sucht. Soll die wissenschaftliche Betrachtung des Mythus nicht hinter dem Standpunct zurückbleiben, zu welchem die wissenschaftliche Kunstbetrachtung im Ganzen und Großen bereits erhoben ist, so wird dazu erfordert, daß man sich entschließe, auch in den Gebilden des Mythus die Spuren einer Weltanschauung anzuerkennen, die, ohne darum unwahr und phantastisch zu werden, über die Weltansicht des gemeinen Verstandes nicht minder sich erhebt, als die künstlerische. Sind die Mythen wirklich, was zu sein sie von jener Schule denn doch zuletzt vorausgesetzt werden, Producte der Begeisterung, Erzeugnisse einer erhöhten, über den alltäglichen Gedankenkreis sich erhebenden und Blicke in die Tiefe und die Weite des Weltwesens mit sich führenden Seelenstimmung: so höre man endlich auf, sich darüber zu verwundern, wenn sie als etwas Außerordentliches dieser Art auch wirklich behandelt, und Gedankenblitze, Anklänge tiefsinniger Weisheit in ihnen aufgezeigt werden, welche der Verstand der gemeinen Lebensprosa freilich nie und nimmer in sie hätte hineinbringen können.

Es ist neuerdings Sitte geworden, Deutungen, welche von der hier aufgestellten Grundansicht über das symbolische Wesen des Mythus hinausgehen, mit dem Schlagworte zurückzuweisen, daß sie *allegorische* sind und den Mythus selbst zu einer *Allegorie* machen *). Es wäre ein Leichtes, diese Bezeichnung als ungehörig abzulehnen, insofern ihr nachweislich die irrige Voraussetzung zum Grunde liegt, als nehme die als „allegorisch" bezeichnete Auffassung in dem Mythus selbst eine Allegorie, und zwar eine Allegorie in jenem die Poesie des Mythus vernichtenden Sinne an, wornach die mythischen Gebilde,

---

*) So D. Baur, Berliner Jahrbb. a. a. O. S. 195 ff., welcher zugleich auf Strauß, L. J. 3te Aufl. II, S. 292 verweist; woselbst als zugestanden vorausgesetzt wird, daß die „allegorische Auffassung" eines angeblich mythischen Vorfalls nicht die wirklich „mythische" sein könne.

als allegorische Darstellung eines Andern, aufhören würden, Selbstzweck zu sein. Wir ziehen es indessen vor, uns, unter Beseitigung dieses Mißverständnisses zwar, ausdrücklich zu jenem Prädicate zu bekennen; zu bekennen, daß, nach unserer Auffassung der Natur des Mythus, zwar nicht der Mythus selbst eine Allegorie, wohl aber die Deutung des Mythus eine allegorische sein wird. Dies scheint ein Widerspruch, und er wäre es auch, wenn wir den Begriff der Allegorie in dem gemeinen, außerpoetischen Sinne nähmen, den wir für den Begriff des mythischen Symbols vorhin zurückweisen mußten. Allein wir gehen hierbei von der Voraussetzung aus, daß dem poetischen Moment im Mythus ein ähnliches auch in der Auslegung des Mythus entsprechen muß. Wir erkennen keine Auslegung für eine berechtigte an, die nicht ihr Absehen wesentlich darauf gerichtet hat, die poetische Bedeutung des Mythus wiederherzustellen, d. h. mit andern Worten, die lebendige Anschauung des mythischen Gebildes als eines poetischen, eines Phantasiegebildes, wieder zu erwecken. Diesem Zwecke soll die Nachweisung des begrifflichen oder Gedankeninhalts im Mythus nur dienen oder sich unterordnen, ganz eben so, wie in dem Mythus selbst der Gedankeninhalt nichts Selbstständiges, sondern unter die poetische Gestalt gebunden, oder, im dialektischen Wortsinne, in ihr aufgehoben ist. — Erkennen wir aber solchergestalt beide Momente, das poetische und das Moment des Gedankeninhalts, Beiden, dem Mythus und der Auslegung, als gleich wesentlich; so ist nicht schwer zu sehen, wie sie dort und hier in umgekehrtem Verhältniß zu einander stehen werden. In dem Mythus ist für den Hörer die Gestalt das Erste. Die poetische Anschauung der Gestalt ist es, welche in ihm, sei es das Bewußtsein, oder auch nur die Ahndung eines in der Gestalt verborgenen Gedankeninhalts weckt. Die Auslegung dagegen führt umgekehrt dadurch, daß sie den Gedankeninhalt auseinanderbreitet und zum Bewußtsein bringt, zur lebendigen, begeisterten Anschauung der dichterischen Gestalt zurück. Dieser Gegensatz nun trifft, wie man sieht, mit jenem

zusammen, den wir vorhin durch die Begriffe des poetischen Symbols und der poetischen Allegorie bezeichneten. Es ist demzufolge zu sagen, daß in demselben Maaße, in welchem die Natur des Mythus als eine symbolische anerkannt wird, die wissenschaftliche Deutung oder Auslegung des Mythus nur dadurch, daß sie eine allegorische ist, ihrer Aufgabe wird entsprechen können.

Aus der hier gegebenen Erklärung über die Aufgabe einer wissenschaftlichen Mythendeutung lassen sich ohne viele Mühe sowohl die Erfordernisse, die Pflichten einer solchen, als auch, so zu sagen, ihre Rechte oder Befugnisse ableiten. Was zunächst die letztern betrifft, so erhellt aus dem Gesagten der Ungrund jener Alternative, durch welche man allegorische Auslegungen der Art, wie die von uns gemeinten, ad absurdum führen zu können meint. Man pflegt nämlich ihr entgegenzuhalten, sie könne nicht umhin, entweder vorauszusetzen, daß die Gedanken, welche nach ihr in dem Mythus enthalten sein sollen, auch bewußter und ausdrücklicher Weise von den Erfindern des Mythus gedacht worden seien, oder aber eingestehen, daß sie selbige dem Mythus nur willkührlich unterlege. Man mag dagegen einwenden, was man will: allerdings ist hier der Ort, wo es verstattet sein muß, an die, von den Gegnern der allegorischen Deutung sonst überall so eifrig hervorgehobene „Bewußtlosigkeit und Unabsichtlichkeit“ des Mythus zu erinnern. Niemand kann uns wehren, diese Unabsichtlichkeit und Bewußtlosigkeit zu Gunsten der Möglichkeit gelten zu machen, daß ein Ideengehalt von uns als in den Mythen vorhanden angenommen werde, von welchem sich allerdings nicht behaupten läßt, daß er mit wissenschaftlichem, oder überhaupt mit deutlichem Bewußtsein von Denen gedacht worden sei, denen der Mythus seinen Ursprung verdankt. — Ist es denn auch außerhalb der Mythendichtung etwas so Unerhörtes, daß dichterisch oder künstlerisch Begabte, daß überhaupt Menschen von kräftiger Phantasie und lebhaftem Auffassungsvermögen, in Momenten begeisterter Erregung, wie durch höhere Ein-

gebung auf Gedanken kommen, denen sie nur einen bildlichen, nicht einen begrifflichen Ausdruck zu geben, und die sie in den verständigen Inhalt ihres beharrenden, wachen Selbstbewußtseins keineswegs zu verarbeiten vermögen. Wie oft vernehmen wir von Individuen solcher Art und Begabung die Aeußerung, daß Andere dasjenige ausgesprochen, was ihnen wohl vorgeschwebt, aber wofür ihnen sowohl Ausdruck, als Begriff gemangelt habe? Wie gern läßt der sinnige Dichter, oder noch mehr, denn diese bedürfen es noch mehr, der sinnige Maler oder Componist es sich gefallen, daß, zwar nicht ein kalt zergliedernder Kritiker, wohl aber ein begeisterter, philosophisch gebildeter Kunstfreund sich zum Interpreten ihrer Intentionen macht und dem, was sie wohl empfunden und gedacht, aber theils sich selbst nicht zu deutlichem Bewußtsein gebracht, theils nicht mit logischer Präcision auszusprechen vermocht, Worte giebt? Warum sollte ein analoges Verfahren bei der Mythendeutung unstatthaft sein; warum gerade hier mit einer Schroffheit, wie anderwärts, wie z. B. bei dem so verwandten Geschäft der ästhetischen Kunstbetrachtung nicht, auf jenem trockenen Entweder-Oder bestanden werden müssen? Da es doch, wie nicht zu läugnen steht, recht eigentlich in der Natur, in dem innersten Wesen und Begriffe des Mythus liegt, einen Reichthum von Gedanken und Beziehungen in die einfache Intensität einer poetischen Anschauung zusammenzudrängen, der, hätten die Schöpfer des Mythus ihn in Begriffe zu fassen und auszusprechen vermocht, es gar nicht zu jener Anschauung, zur Schöpfung der mythischen Gestalt, des mythischen Bildes, würde haben kommen lassen.

Man entgegnet uns, daß durch dieses von uns bevorwortete Verfahren einer unbegränzten Willkühr der Auslegung Thür und Thor geöffnet werde; daß Auslegungen, auf diesem Wege versucht, es höchstens bis zur Möglichkeit, das Richtige getroffen zu haben, nie aber zu der Gewißheit und historischen Evidenz, welche die Wissenschaft fordert, bringen können. Auch dieser Einwurf würde gewichtiger sein, wenn er nicht unbeach-

tet ließe, daß unsere Methode der Auslegung keineswegs nur auf Ausfindung allegorischer Beziehungen überhaupt ausgeht, solcher, die nur irgendwie als treffend oder den Bildern angemessen erscheinen können. Von solchen gesetzlosen Deutungsversuchen unterscheidet sich das von uns hier empfohlene Verfahren wesentlich dadurch, daß es an dem poetischen Momente des Mythus ein sicheres, ein für allemal gültiges Regulativ hat. Keine Auslegung eines Mythus wird von uns für richtig erkannt, welche nicht, wie vorhin bemerkt, das mythische Gebild zu der poetischen Bedeutung wiederherstellt, die es, dafern es ein mythisches im wahrhaften Wortsinne ist, in seinem Ursprunge gehabt haben muß. Man merke wohl: nicht zu einem poetischen Charakter oder zu einem Anflug von Poesie überhaupt, so daß etwa der Ausleger irgend einen subjectiv poetischen oder poetisch sein sollenden Anklang willkührlich hineintragen könnte; sondern zu seiner poetischen Bedeutung, zu derjenigen Gestalt dichterischer Anschauung, von welcher sich geschichtlich erweisen läßt, daß auch die Völker, unter denen der Mythus einheimisch war, ihrer empfänglich waren und sie selbstthätig zu produciren vermochten. — Freilich steht zu erwarten, daß man auch hier nach einem Kriterium zu fragen nicht unterlassen wird, wodurch sich erstens die Poesie einer solchen Deutung von der Nichtpoesie, sodann die dem mythischen Gebild immanente Poesie von einer äußerlich hineingetragenen unterscheiden lasse, ja, daß man auch hier die Klage erheben wird, wie Alles doch zuletzt auf subjective Willkühr hinauskomme, indem weder für das Eine, noch für das Andere sich ein wahrhaft objectives und allgemeingültiges Kriterium ausfinden lasse. Und allerdings müssen wir bekennen, hier in eine Sphäre eingetreten zu sein, wo man nicht ohne Kühnheit zu verweilen oder weiter zu schreiten vermag, und wohin wir nicht verlangen können, daß alle Die, welche nur auf historischem Gebiet im engern Sinne sich einheimisch fühlen, uns folgen sollen. Nur dies Geständniß glauben wir nach allem Vorhergehenden allerdings zu fordern uns berechtigt, daß, falls eine Deutung, eine wis-

senschaftliche Erklärung und Auslegung des Mythus möglich ist, sie nur auf diesem Wege, und schlechterdings auf keinem anderen, zu erreichen ist. Es ist Keinem zu verargen, der etwa von der Seite geschichtlicher Forschung aus zur gelegentlichen Betrachtung und Erwägung mythischer Erzählungen zufällig fortgezogen, an diesem Puncte stillsteht und des weiteren Eingehens sich enthält, ähnlich, wie ja auch ein eigentliches, philosophisches oder kritisches Eingehen in den ästhetischen Gehalt von Kunst- oder Dichterwerken von einem geschichtlichen Forscher als solchem nicht verlangt werden kann. Der Historiker als solcher mag sich immerhin zu diesem ästhetisch-philosophischen Geschäfte einigermaßen skeptisch und kopfschüttelnd verhalten; nur mache er keinen Anspruch darauf, durch seine Leistung dasselbe zu ersetzen oder entbehrlich zu machen. So wenig, wie auf kunst- und auf religionswissenschaftlichem, eben so wenig reicht auf mythologischem Gebiete, welches zwischen beiden gleichsam in der Mitte liegt und die Elemente beider in sich vereinigt, die Historie für sich allein aus; hier ganz eben so, wie dort, ist der reine Historiker, welcher mit der Prätention, die Sache abthun und erschöpfen zu wollen, sich damit befaßt, als ein Exoteriker zu betrachten, und sein Beginnen als ein ungeweihtes oder profanes abzuweisen. Was aber jenes, der eigenthümlich oder specifisch mythologischen Forschung immanente Kriterium für die Wahrheit der Mythendeutungen anlangt: so fällt der Zweifel an der Möglichkeit eines solchen im Allgemeinen unter ganz gleichen Gesichtspunct mit der Frage nach der Möglichkeit eines objectiven, wissenschaftlichen Urtheils über den ästhetischen Gehalt von Kunst- und Dichterwerken. Es ist nicht abzusehen, weshalb, wer in letzterer Beziehung ein gültiges Urtheil anerkennt, oder selbst ein solches zu besitzen sich bewußt ist, die Möglichkeit eines ähnlichen in Bezug auf den ästhetischen Gehalt allegorischer Mythendeutungen im Allgemeinen in Abrede stellen solle. Nur das Zusammentreffen dieses Gehalts mit dem objectiven ästhetischen Gehalte des mythischen Gebildes scheint auf diesem Wege noch problematisch zu bleiben, und

freilich ist gerade dies der Hauptpunct, von dessen Erledigung allein der wissenschaftliche Werth jeder, auch an sich betrachtet noch so „sinnreichen und anziehenden" Deutung (Prädicate, welche D. Baur a. a. O. S. 193 von den Prädicaten „wahr und richtig" mit Recht unterschieden wissen will) abhängig bleibt. Doch meinen wir, daß bei näherer Untersuchung sich ergeben würde, wie für jedwede Allegorie, welche ein Mythendeuter aufzustellen wagt, ein ächt poetischer Gehalt schlechterdings auf keinem andern Wege erreichbar ist, als durch Zusammentreffen mit dem ursprünglichen Ideengehalte des Mythus, um dessen Deutung es sich handelt. Es ist ja keine selbstständige Poesie, was von uns für den Gedankengehalt der Auslegung in Anspruch genommen wird, sondern unsere Voraussetzung ist diese, daß durch die Auslegung der Mythus selbst, wie man es nennt, in ein poetisches Licht gestellt, das heißt, daß durch ihre Hülfe die Poesie, die in ihm liegt, aufgeschlossen, und zum Gefühl, zum Verständniß des Beschauers gebracht werde. Daß aber dies auch durch einen dem Mythus an sich fremden Gedankengehalt geschehen könne, diese Möglichkeit annehmen wollen, würde offenbar so viel heißen, als daß Poesie und Gedankengehalt des Mythus unter einander in einem nicht nothwendigen, sondern zufälligen, nicht innerlichen, sondern äußerlichen Verbande stehen. Dies aber widerspräche offenbar Allem, was wir nach unsern obigen Erörterungen über die Natur des Mythus ausgemacht und ins Klare gebracht zu haben glauben dürfen. — Wir nehmen also getrost und ohne weitern Scrupel an, daß, dafern überhaupt eine wahrhafte und adäquate Deutung des Mythus möglich ist, eine solche, einmal aufgestellt, sich vor denen, in welchen die Vorbedingungen zu ihrem Verständniß gegeben sind, und kein Vorurtheil hemmend entgegensteht, durch sich selbst beglaubigen wird, durch den poetischen Glanz, in welchem sie den Mythus strahlen läßt, durch die Aufschlüsse, die sie über seine Entstehung giebt, und durch die Uebereinstimmung, worein sie ihn mit seiner inneren und äußeren geschichtlichen Umgebung setzt. Paradox freilich wird

eine solche Erklärung auch dann noch erscheinen müssen, weil sie nicht umhin kann, den Mythus selbst als parador — denn alles wahrhaft Große und Tiefe ist ein Paradores — erscheinen zu lassen. Insonderheit wird sie nie dem Vorwurfe entgehen können, dem Mythus Gedanken unterzulegen, von denen sich nicht annehmen läßt, daß sie von irgend Jemand zu der Zeit, als der Mythus entstand, gedacht worden seien. Allein gerade dies, daß es solche Gedanken sind, welche sie in dem Mythus findet, gehört zu den Kriterien der ächten Mythendeutung. Denn alle wahren Mythen sind zu keinem andern Ende erfunden worden, als, um Gedanken, welche noch von Niemand „gedacht", das heißt, noch von Niemand zum begrifflichen Bewußtsein herausgebildet waren, eine Gestalt und einen Ausdruck zu geben. *)

*) Als Muster einer poetisch-allegorischen Behandlung der Mythen solcher Art, wie wir sie als die einzig wissenschaftlich genügende fordern, glauben wir in der Hauptsache Uhland's Sagenforschungen nennen zu können. Nur etwa darin möchten dieselben das Rechte noch nicht ganz getroffen haben, daß sie dem physikalischen Momente des Mythus vielleicht etwas zu viel, dem historischen etwas zu wenig einräumen.

Ueber den richtigen Standpunct einer Kritik der evangelischen Geschichte.

Von

D. E. F. Gelpke,

Professor der Theologie an der Hochschule und Lehrer der Philosophie am Gymnasium in Bern.

Sicher war es nicht der Mangel an Scharfsinn und Gelehrsamkeit, der die mit dem Erwachen der Kritik beginnenden Angriffe auf einzelne oder alle evangelischen Geschichten ziemlich wirkungslos vorübergehen ließ. Immerhin ist bis jetzt die evangelische Geschichte die unversiegbare Quelle der Freude und Erhebung für das christliche Gemüth geblieben, und hat selbst auf die Herzen Derer ihre wunderbar anziehende Kraft zu äußern fortgefahren, die sich an der Hand der Forschung von ihr abwenden mußten. Das führt denn nun von selbst auf den Gedanken, daß die Kritik, die so unfruchtbare Resultate liefert, nicht auf dem rechten Wege sein könne, und vor allem weitern Fortschritte die bisher durchlaufene Bahn noch einmal prüfend zu überschauen habe. Diesen Gedanken wird aber der denkende Theolog um so lieber festhalten, je mehr er sieht, wie sich die ganze Zeitbildung auf die Zeit eines einseitigen Rationalismus wiederum mehr der Wirklichkeit und dem Positiven zuwendet. Der Weg, den man bisher einschlug, war nun der, daß man den rein geschichtlichen Maaßstab an die Evangelien legte; es ergiebt sich daher für Alle, welche bei hoher Achtung gegen die christlichen Religionsurkunden die Ansprüche der wissenschaftlichen Kritik zu ehren wissen, die bedeutungsvolle Frage, gleichsam eine Frage auf Leben und Tod: ist denn wirklich die evangelische Geschichte an diesem Maaßstabe allein zu messen, kann sie nur dann länger auf kirchliches Ansehn Anspruch machen,

wenn alle ihre Thatsachen vor dem Forum der geschichtlichen Kritik sich auszuweisen vermögen? Müßte die Frage bejaht werden, so hätte der Verfasser, ohne unnütze Versuche, das Nichtgeschichtliche zur Geschichte umzuwandeln und dadurch nur den Riß immer bemerkbarer zu machen, die Feder bei Seite gelegt. Denn wirklich ist die rein historische Glaubwürdigkeit einzelner Erzählungen und einzelner Partieen in den Erzählungen so weit erschüttert, daß eine Glaubwürdigkeit, bei der man alle geschichtlichen Verstöße, Abweichungen rc. auszustoßen für nöthig hält, nicht mehr erreicht werden kann. Glücklicherweise ist aber dieß nicht der Fall, sondern, ohne einen neuen Maaßstab für die evangelische Geschichte willkührlich zurecht zu machen, ergiebt sich ebenso nach allgemeingültigen Principien der geschichtlichen Kritik, als auch nach ausdrücklichen Winken unsrer Evangelien selbst, daß bei der Beurtheilung und Würdigung ihres Inhaltes andre Rücksichten in den Vordergrund treten.

Um zuerst a priori Grund und Boden für unsre Behauptung zu gewinnen, so sieht man bald, daß man keine Geschichte schlechthin, sondern religiöse Geschichte vor sich hat. Dadurch scheint nun freilich der historische Standpunct nicht sehr verrückt zu werden, da ja die Religion, die Mutter der erhabensten Wahrheiten, unmöglich das Vorrecht haben kann, sich in ihren geschichtlichen Thatsachen mit Lug und Trug zu umspinnen. Allein es ist wohl dabei zu bemerken, daß wir nicht eine Religionsgeschichte, sondern eine religiöse Geschichte vor uns haben, ein Unterschied, der, gehörig beherzigt, dem Urtheile eine etwas abweichende Richtung geben wird. Ist es nämlich wahr, daß eine Religionsgeschichte auch stets eine religiöse sein muß, wenn anders der Historiker im Stande war, in den Geist und die Bedeutung der einzelnen Facta einzugehen, so findet umgekehrt doch nicht ganz der nämliche Fall statt. Eine mit religiösem Geist und Interesse geschriebene Geschichte muß nicht stets eine diplomatisch genaue Religionsgeschichte enthalten. Sie faßt nur die eignen individuellen oder die besondern religiösen

Bedürfnisse mehrerer Individuen ins Auge und legt sich nach denselben den historischen Stoff zurecht, ohne ein vollkommen treues historisches Gemälde von einer bestimmten religiösen Erscheinung oder Entwicklungsperiode zu beabsichtigen. Hierdurch müssen denn nun allerdings in Bezug auf den geschichtlichen Stoff manche Modificationen eintreten, die der historische Kritiker nicht übersehen darf. Vor Allem ist an eine historische Vollständigkeit nicht zu gedenken. Nur diejenigen Thatsachen werden der Geschichte entnommen sein, die das religiöse Bewußtsein am Tiefsten ergreifen und auch von diesen wiederum nur diejenigen, welche grade das irgend wie bestimmte religiöse Bewußtsein einiger Individuen haben konnte. Ganz das nämliche Verhältniß wird ferner in der Auswahl einzelner Momente einer Erzählung wiederkehren. Man wird, so viel als möglich, überflüssiges historisches Bei- und Außenwerk abstreifen und den religiösen Kern, den wahren Nahrungsstoff für das religiöse Bewußtsein, recht ins Licht zu stellen suchen, wobei es wiederum geschehen kann, daß nach Beabsichtigung verschiedener Wirkungen auf das Gemüth einzelner Individuen bald diese, bald jene Momente hervortreten, bald diese bald jene zurücktreten. Eine gewisse Mangelhaftigkeit kann daher dem religiösen Schriftsteller, der kein Historiker vom Fache sein will, nicht für übel gehalten werden; im Gegentheil ist sie der Probirstein, an dem der schriftstellerische Beruf des Verfassers erkannt werden kann. Man lese nur von diesem Gesichtspuncte aus die Evangelien des Matthäus und Johannes, und man wird gewiß dieselben mit höherer Hochachtung und geringerer Mißdeutung ihrer Eigenthümlichkeiten aus der Hand legen. So wird also schon durch diese Differenz die rein historische Beurtheilung etwas modificirt; nothwendig ist es aber noch keineswegs, daß die Erzählung, diesen Mangel an geschichtlichen Bestimmungen abgerechnet, die an religiösen Reflexionen ihre Ergänzung finden können, von der wahren Geschichte sich abwendet und den bemerkten Mangel durch unhistorische Zusätze ersetzt; wohl ist es aber wahr, daß bei dem Vorherrschen einer

gewissen religiösen Stimmung, bei dem Sichhinneigen zu der einen oder andern Partei, bei dem Bestreben, eine gewisse Wirkung auf das religiöse Gemüth durch eine Erzählung hervorzubringen, die bald bewußte, bald unbewußte Umdeutung einzelner Erzählungen und Momente derselben, die, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange gerissen, schon dadurch eine Umgestaltung gewonnen haben, nahe gelegt wird.

Zugleich liegt es in dieser materiellen Gestaltung und Behandlung des geschichtlichen Stoffes, daß auch die Form der Erzählungen eine besondere Gestalt annehmen wird. Soll eine gemüthliche Einwirkung durch die Darstellung einer religiösen Thatsache hervorgerufen werden, so wird dieß um so mehr geschehen, je mehr sie einen dem Stoffe angemessenen Aufschwung, einen poetischen Ton, der bald mehr epischer, bald mehr lyrischer Natur sein kann, annimmt. Deshalb wird man alle zu Gebote stehende Kunstschönheit, welche die Zeitbildung und die eigene darbietet, benutzen, um das Glanzvolle in seinem ganzen Glanze hervortreten und in aller Kraft auf das Herz wirken zu lassen. Zwar wird auch deshalb nicht das Ganze eine schöne poetische Fiction werden müssen, da wir eben so, wie der Sänger gefeierter Helden, einen geschichtlichen Stoff, vorzüglich, wenn er schon selbst eine Poesie des Weltgeistes ist, ohne Alterirung der Thatsachen mit einem poetischen Gewande bekleiden können; jedoch liegt das poetische Darstellungselement zu sehr auf der Grenzscheide zwischen Wahrheit und Dichtung, als daß nicht auch in dieser Beziehung ein unvermerktes Ausgleiten in das Reich der letztern gefürchtet werden müßte.

Somit kann in doppelter Beziehung die Bestimmung, daß wir in der evangelischen Geschichte eine religiöse Geschichte besitzen, für den Kritiker nicht gleichgültig sein; sie wird ihn auf die Unterordnung des historischen Momentes unter ein anderes aufmerksam machen, eine lieblose Beurtheilung der Mängel und des Ueberflusses abwehren, ja selbst gegen einzelne geschichtliche Verstöße nachsichtig machen; jedoch gewinnt diese Bestimmung noch höhere Wichtigkeit dadurch, daß die evangelische Geschichte

das Leben des Stifters der christlichen Religion enthält, so wie es von seinen ersten begeisterten Schülern und Anhängern aufgefaßt wurde. Verzeihen wir doch gern dem Schriftsteller, den die treue Freundesliebe begeistert, wenn seine Erzählung ein Elogium wird, wie sollten wir nicht dem Freunde und Schüler, der das Leben des geliebten Freundes und tief verehrten Lehrers zusammenstellt, verzeihen, wenn er all sein Thun und Leben im schönsten Lichte erblickt, vorzüglich wenn wirklich wahre Vorzüge die Basis dieses innigen Verhältnisses bilden! Gewiß würden wir deshalb nur dann den Evangelien zürnen können, wenn ihre Erzählungen nicht den höchsten Enthusiasmus für die erhabene Persönlichkeit Christi athmeten, wenn sie nicht das Bild seines Lebens, um die gleiche innige Anhänglichkeit und Liebe in allen Herzen zu wecken, wie sie von vorn herein in seinem engern Schülerkreise aufloderte, mit den begeistertsten Zügen dargestellt hätten; und ihnen dagegen gern verzeihen, wenn sie, mit Beiseitesetzung von kritischen Operationen, alle Thatsachen, welche seine himmlische Größe in Wort und That, seine Aufopferung im Kreuzestode, seinen Triumph in der Auferstehung, auf eine recht hervorstechende würdige Weise bewährten, aus dem Munde begeisterter Anhänger aufnahmen, damit sie auch künftig für den Messias Zeugniß ablegten. Ist es einmal nicht Zweck einer religiösen Geschichte, historisch-kritisch zu verfahren, so konnte dieß noch viel weniger Zweck der evangelischen Geschichte sein; doch auch wegen dieses Momentes braucht die evangelische Geschichte noch nicht Unhistorisches zu enthalten. Es wäre zwar möglich, daß der Einzelne sich bei der Auffassung einzelner Thatsachen getäuscht und Manches in einem zu übernatürlichen Strahlenglanze gesehen hätte; doch könnte die evangelische Geschichte immerhin einem Porträt gleichen, das von seinem Urbilde die edelsten, schönsten Züge aufgenommen hätte, aber trotz dieser idealisirenden Darstellung dem Wesen der Wirklichkeit treu nachgebildet worden wäre.

Nur dann erst werden wir auf eine völlig treue Geschichtsdarstellung Verzicht leisten, wenn wir anerkennen müssen,

daß die evangelische Geschichte, den Bericht des Johannes im Ganzen ausgenommen, von keinem Augen- und Ohrenzeugen niedergeschrieben wurde, sondern vor ihrer Fixirung im Munde der Tradition fortlebte. Die Untersuchung, ob die Evangelien von der Tradition abhängig sind, wofür die neuesten Forschungen immer sichrere Belege beibringen, hat daher noch eine ganz andere Bedeutung, als die, den rechten Schlüssel zu der zu eröffnenden Einsicht in das wechselseitige Verhältniß der Evangelien zu liefern. Denn vor Allem trägt die religiöse Tradition, die, ihrer Bestimmung nach, das religiöse Bewußtsein in gleichgesinnten Individuen zu heben, ganz mit einer religiösen Geschichte zusammenfällt, alle Eigenthümlichkeiten derselben in vergrößertem Maaßstabe an sich. Mußte sie schon, um das Gedächtniß nicht zu überladen, eine Menge minder bedeutender Thatsachen übergehen, so konnte sie auch, um demselben zu Hülfe zu kommen, nur solche aufnehmen, die sich durch irgend ein Band zu einer Einheit verschlangen. Ein besonders bedeutsamer Gedanke, ein hervorstechender Zeitmoment, eine wichtigere Thatsache wird bei ihr der Kern, um den sich allmählig, je nachdem das Geschehene immer weiter in die Vergangenheit zurücktritt, alle herumliegenden, vorausgehenden oder nachfolgenden, alle in irgend einem temporellen, localen oder auch realen Nexus stehende Ereignisse vereinen und mit ihm zu einem eng verbundenen Ganzen geeint, alle seine Veränderungen theilen. Neben diese in sich abgeschlossene Totalität von Bestimmungen tritt dann eine zweite, auf gleiche Weise entstandene, die, wiederum für sich eine selbstständige Totalität bildend, doch mit einer andern in eine nähere Beziehung, und sollte es auch nur eine temporelle sein, treten wird und so fort, so daß die Tradition eine Reihe mehrerer selbstständiger mit einander verbundener Einheiten bilden wird. Bei dieser Genesis der traditionellen Massen, der man bis jetzt in Bezug auf die evangelische Geschichte wenig nachforschte, weil man sich zuvor noch über die ursprüngliche Reihenfolge der Tradition zu verständigen hatte, ist es ganz natürlich, daß größere Lücken entstehen und

ganze Zeiträume ausfüllende Begebenheiten ausfallen mußten; es folgt aber auch in Bezug auf einzelne Erzählungen und Lehrvorträge, von denen die größeren unter den letzteren eine gleiche Genesis, wie die historischen Totalmassen haben werden, daß wir nur ein dürftiges Gerippe der mit ihnen verbundenen äußern Umstände vorfinden und nicht selten zu Gunsten des innern religiösen Gehaltes die äußere Hülle vernachlässigt sehen werden. Dieses wird aber bei der christlichen Tradition um so mehr der Fall gewesen sein, als sie durch ihr allgemeineres Interesse in entlegnere Gegenden fortgerissen, mit dieser weitern Ausdehnung über ihre Geburtsstätte ihre natürlichen Haltungs- und Stützpuncte verlor. Die Tradition befindet sich nur wohl in dem bestimmten örtlichen Kreise, wo ihre ersten Quellen fließen, und die Thatsachen, deren Echo sie ist, sich ereigneten. Hier ist sie mit den einzelnen Naturgegenständen verwachsen; mit jedem Baume, jeder Pflanze, den Thälern und Bergen, Städten und Dörfern, Seen und Flüssen, Wüsten und Einöden bekannt; hier wandelt sie auf classischem Boden und legt eben so Zeugniß ab für jene, als diese wiederum Zeugniß für sie ablegen; hier hat sie daher, wie ihre Quelle, auch ihre beständige Nahrung, eine alle ihre Bestimmungen immer von neuem belebende und bestätigende Umgebung. Man hört sie nicht bloß, man sieht sie auch in den unverwischbaren Hieroglyphen der Natur. Ein anderes Moment, das ihr nicht minder auf dem heimischen Boden ein ungetrübtes Bestehen sichert, liegt in der Beschaffenheit der Organe, durch die sie auf demselben weiter getragen wird. Die Kinder nehmen sie hin von der Eltern Munde, und die Ehrfurcht, die diese gegen sie hegen, das unbedingte Vertrauen, mit dem sie sich jenen hingeben, theilt sich von früher Jugend an auch dem geheimnißvollen Worte der Tradition mit, das sie in geweihter Stunde zu ihnen sprechen. So verwebt es sich tief mit dem Familienleben, und besteht, immer von Neuem dem Gedächtnisse der heranwachsenden Jugend eingeprägt, so lange fort, als kindliche Scheu und Ehrerbietung vorhanden ist, und nicht eine totale Umgestaltung des Volks- und Familienlebens

erfolgt. Wohl hatte die christliche Tradition bei ihrer weitern Verbreitung auch eine allgemeine Ehrerbietung für sich; aber diese war eben so wenig die mit allen menschlichen Gefühlen verwachsene, als die ergänzende Anschauung der Phantasie die lebendige Anschauung des Auges ist. Mußte somit auf der einen Seite der Fluß der Tradition immer mehr versiegen, Nebenbestimmungen, welche Personen, Zeit und Ort betrafen, immer mehr sich verlieren, oder vager und flacher werden; so erhielt er jedoch auch auf der andern Seite wieder Zuwachs, den man aber in Bezug auf das Geschichtliche lieber wegwünschen möchte. Nicht nur, daß die lebendige Einbildungskraft und Phantasie das nackter werdende Geripp wieder mit Fleisch zu bedecken strebte, nicht nur, daß das fehlgreifende Gedächtniß einzelne Bestimmungen verschob; auch das verschieden bestimmte religiöse Bewußtsein der von allen Gegenden dem Christenthume zueilenden und seine Tradition weiter tragenden Individuen konnte auf dieselbe nur umbildend einwirken. So wie man nach ihrer religiösen Bedeutung einzelne Erzählungen auswählte, andere überging, konnte man auch dort ergänzend einschreiten, wo sich für das irgendwie bestimmte religiöse Bewußtsein entweder in Bezug auf das Thatsächliche selbst oder seine pragmatische Darstellung eine Lücke vorzufinden schien. Diese Ergänzung, die bewußtlos vor sich ging, war aber um so leichter, je mehr das christliche Princip das Ideenleben gesteigert und damit die auf dem idealen Gebiete einheimische Phantasie zur Productivität angeregt hatte. Denken wir uns hinein in das Gemüth derjenigen frommen Israeliten, die, auf den Messias harrend, die Erfüllung ihrer höchsten Wünsche gefunden und der Sclaverei des Gesetzes und des Buchstabens entrissen, in die freie Region des Evangeliums und des Geistes versetzt wurden, so möchte es wohl so dünken, als hätte dieser hochpoetische Zustand, diese innere Gehobenheit, specieller die damit verbundene Begeisterung und Liebe für den Herrn das Medium werden müssen, durch das man rückwärts seine ganze Geschichte erfaßte, und, die Regungen des Innern in lebendigen Gestalten, in That und Wort verkörpernd,

da nachhalf, wo die Geschichte nicht ganz den Bildern und Vorstellungen des hoffenden Glaubens entgegen kam. Es könnten sich daher wohl Einzelheiten, ja selbst Partieen in der evangelischen Geschichte finden, denen kein vollkommen geschichtliches Gepräge zugeschrieben werden könnte; es könnte die religiöse Phantasie mit ihren unter dem Einflusse von alttestamentlichen Vorbildern und Zeitvorstellungen entstandenen Schöpfungen vorzüglich an solchen Puncten eingedrungen sein, welche ihrer Natur nach von dem eigentlich historischen Gebiete weiter ablagen, und somit weniger die sich andrängende Mythenproduction abwehren konnten. Ein Individuum mag vielleicht unter besonders glücklichen Verhältnissen, bei einer von Natur aus empfangenen objectiven Auffassungsweise, bei schöner Harmonie des Gedächtnisses und der Einbildungskraft, und bei der ausdrücklichen Absicht, das Ueberlieferte ganz in seiner Integrität festzuhalten, im Stande sein, dasselbe ohne Umstellungen, Zusätze und Verkümmerungen weiter zu verbreiten; unmöglich kann dies aber bei der Verschiedenheit der geistigen Gaben von mehreren Individuen erwartet werden. Wie jedes Thatsächliche, so bringt auch der Einzelne das Religiöse, Wort und That, mit seinem Vorstellungs- und Gedankenkreise in Verbindung, erklärt und verdeutlicht, ergänzt und berichtigt, verflacht oder vertieft sich dasselbe, so wie es gerade die Umstände mit sich bringen.

Die Tradition ist somit recht eine religiöse Geschichte, erfordert daher auch dieselbe Beurtheilung, wie jene; unterscheidet sich aber dadurch von jener, daß sie nicht, wie diese, von einem Individuum, sondern, von einem complexus von Individuen verfaßt, mehreren Umstellungen ausgesetzt ist. Diese Unterscheidung bleibt aber selbst dann voll Bedeutung, wenn dieses einzige Individuum sich eben so, wie die mehreren bei der Tradition Zusammenwirkenden, Ergänzungen und Umgestaltungen zu Schulden kommen läßt. Denn, wenn sich hier nach der bestimmten Auffassungs- und Darstellungsweise des einzelnen Verfassers eine fortlaufende Reihe von Erzählungen ergiebt, so ist es dort das allgemein religiöse Bewußtsein, die gemeinsame Auffassungs-

und Vorstellungsweise eines bestimmten örtlichen Kreises, welche sich in der Zusammenstellung und der Darstellung des geschichtlichen Stoffes auslegt. Beide Darstellungen werden vom religiösen Geiste durchdrungen und geweiht sein, und die ihm eignende Form an sich tragen. Dort wird sich aber mehr eine religiös-objective, hier mehr eine religiös-subjective Auffassung einfinden; dort mehr eine geschichtliche Haltung, vorzüglich ein großer Aufwand von geschichtlichen Einzelheiten, hier eine auf das Wesentliche beschränkte, streng abgerundete Erzählung sich ergeben; dort endlich mehr eine künstlerische Form, wie sie die allgemeine Zeitbildung bedingt, z. B. bei den Juden ein bald synonymer, bald antithetischer Parallelismus, oder überhaupt eine Form, welche ein vielseitiges Betasten und Bilden des Stoffes beurkundet; hier dagegen mehr eine solche, wie sie die individuelle Bildung mit sich brachte, dort mehr eine episch-lyrische, hier mehr eine lyrisch-epische hervortreten. Von den allgemeinen religiösen Bedürfnissen, von der Vorstellungs- und Bildungsweise einer ganzen Zeit aus wird sich daher auch nur im ersteren Falle nachweisen lassen, wie sich die evangelische Geschichte gestalten und anordnen mußte, während wir uns im zweiten ganz auf den Standpunct des Verfassers zu stellen haben, um die Symmetrie und Planmäßigkeit seines Gebäudes, wie die Gestaltung der Einzelheiten selbst richtig zu würdigen.

Haben nun schon längst die unbefangenen Theologen anerkannt, daß man keine Belehrungen über Astronomie, Geognosie rc. in der heiligen Schrift suchen darf, daß sich bis auf diese profanen Dinge die inspirirende Thätigkeit des heiligen Geistes nicht ausdehnen läßt; so wird man den früheren Bestimmungen gemäß eben so auf eine diplomatisch genaue geschichtliche Darstellung Verzicht leisten müssen. So viel ist also gewiß, daß man, wenn man nicht die an sich sehr schönen Erzählungen in fratzenhafte Zerrbilder umwandeln und überall da Ueberfluß oder Mangel, Befremdendes und Entstellendes finden will, wo im Grunde Alles ein schönes, planmäßiges Ganzes bildet, keinen rein historischen Maaßstab an sie legen darf.

Die erste Frage bei einer religiösen Geschichte, specieller bei der christlichen, ist vielmehr die: ist es ein religiöser, ist es ein wahrhaft christlicher Geist, der uns aus derselben entgegenweht, ist die Darstellung geeignet, das religiöse Gemüth zu erwärmen und zu beleben? Je mehr diese Frage bejaht werden muß, je tiefer und lebendiger wir uns innerlich ergriffen fühlen, desto mehr werden wir die Darstellung für eine vollendete erklären müssen.

Aber, wird man darauf antworten, die evangelische Geschichte hat nicht nur Bedeutung als religiöse Geschichte schlechthin, sondern auch als Urgeschichte des Christenthums, welche, das Wort und die That des Stifters der christlichen Religion enthaltend, die Urquelle und der Glaubenscodex ist, an dem alles christliche Denken und Thun seine Norm findet. Es fragt sich daher, kann sich die Kirche mit einer solchen Geschichte begnügen, und nicht vielmehr eine solche wünschen, an die der rein historische Maaßstab gelegt werden könnte, kann diese historisch unzuverlässige Quelle sich länger als die Basis alles historischen Christenthums geltend machen? In Bezug auf die erste Frage sprechen wir mit Gewißheit den Satz aus, daß nur der Standpunct, von dem aus die evangelische Geschichte verfaßt worden ist, eine reiche Ernte von Segen der christlichen Kirche bringen konnte, daß, wie derselbe durch die Bedürfnisse der Urkirche bedingt war, auch nur von demselben aus die Bedürfnisse der Kirche zu jeder Zeit befriedigt werden können. Denn diese bedarf keiner Geschichte Jesu, sondern des Stifters und des Herrn der Kirche, die immer von Neuem die Gefühle der Ergebung und Begeisterung anzuregen vermag. Wie wenig würde doch derselben mit einer sogenannten historisch-pragmatischen Darstellung gedient sein, wie würde sie schon längst aus der Hand der Laien in die Bibliotheken der Gelehrten gewandert, wie würde alles echt protestantische Leben und alle die unendliche Fülle von Erquickung, die von der Schrift ausgegangen ist, ausgeblieben sein! In Bezug auf die zweite Frage haben wir nur zu erforschen, ob diese Geschichte aus der ersten Zeit

des Christenthums herstammt und von würdigen, treuen Anhängern Christi aufgezeichnet worden ist? Können wir dieses mit Gewißheit festsetzen, so haben wir fast Alles gethan, was die Kirche bedarf. Ist es wahr, daß das Christenthum Geist und Leben ist, so wird es nicht auf die einzelne That und das einzelne Wort ankommen, in dem derselbe zur Erscheinung gekommen ist; genug, wenn er nur zur Erscheinung gekommen ist und sich in eine Reihe von Thatsachen, unter die auch das lebendige Product der von dem christlichen Principe begeisterten Phantasie, und die ihr zu Grunde liegende begeisterte Stimmung gehört, verwirklicht hat, und wenn der Geist, der in diesen Schriften weht, als der unmittelbarste Ab- und Ausdruck des ungetrübten christlichen Bewußtseins angesehen werden kann. Ja, und wenn auch Alles in ihnen Mythus wäre, so würden sie doch als das erste Product des in dem Innern wirksamen christlichen Geistes, der das Gemüth mit Liebe und Vertrauen zu Jehovah und dem Messias erfüllte, das Alttestamentliche läuterte und weihete, von dem Gesetz zu dem Evangelium, von dem König auf Davids Thron zu dem Heilande und Beglücker der Welt erhob, kurz als eine Reihe der schönsten Schöpfungen eines neuen urkräftig wirkenden Principes nicht minder wichtig sein, als das treueste historische Document aus jener Zeit. Doch hat es hiermit keine Noth, wie es eine umsichtige Kritik leicht darlegen kann. Ja, in und mit der Darstellung, wie sie in der evangelischen Geschichte vorliegt, haben wir auch schon die Gewißheit, daß diesen Erzählungen Factisches zu Grunde liegt. Dies ergibt sich mit Nothwendigkeit aus dem Grundsatze, daß jede Wirkung eine entsprechende Ursache haben muß, also eine Geschichte Christi ohne einen Christus, eine Geschichte voll Hingebung und Begeisterung sonder Gleichen für ein Individuum, ohne ein solches alle Andere überstrahlendes Individuum nicht gedacht werden kann. Ein einzelnes Individuum ist zwar nicht im Stande, eine Masse zu entzünden, wenn der Brennstoff nicht in ihr vorliegt; aber wohl muß, jemehr die Flamme auflodert, desto sicherer der Anstoß von einem In-

dividuum ausgegangen sein, das die in den geheimsten Tiefen der Seele schlummernden Kräfte zu entfesseln und das innerste Leben aufzuregen vermochte.

Doch das führt uns zu Untersuchungen und Bestimmungen für eine Kritik, welche nicht blos die religiös-christliche, sondern auch die wissenschaftliche Bedeutung dieser Schriften ins Auge faßt, also nach denselben den Ursprung des Christenthums oder das Leben Christi von seiner geschichtlichen Seite beleuchten will. Diese Untersuchungen, welche sich einestheils auf die verschiedene Verarbeitung, welche die Tradition sowohl vor ihrer Fixirung im Buchstaben in verschiedenen örtlichen Kreisen, als auch bei ihrer Fixirung erfuhr, anderntheils auf das Verhältniß der ursprünglichen Tradition und religiösen Geschichte, zu dem derselben zu Grunde liegenden Thatsächlichen beziehen; diese Untersuchungen, welche mit einem Worte darüber zu entscheiden haben, ob und wie aus der vorliegenden verschieden bearbeiteten Tradition und der subjectiv-religiösen Geschichte des Johannes (denn die Evangelien des Matthäus, Markus, Lukas und Johannes sind eben so viele Repräsentanten einer verschiedenen Geistesrichtung, als unter den didactischen Schriften die Briefe des Jakobus, Petrus, Paulus und Johannes), bis zu den rein geschichtlichen Thatsachen zurückgeschritten werden kann, liegen für jetzt außer dem Kreise unserer Forschung. Unsere Aufgabe war nur die, nachzuweisen, wie diese Schriften von einem höheren Standpuncte, als dem rein historischen, gewürdigt werden, und wie das historische Interesse, ein untergeordnetes Moment bei ihrer Verfassung, auch ein solches bei ihrer Beurtheilung bleiben müsse. Noch haben wir aber das beizufügen, was die evangelische Geschichte selbst für Bestimmungen in dieser Beziehung an die Hand giebt, was um so nöthiger sein wird, als einige unserer früheren Annahmen und Bestimmungen ohne historischen Beleg kaum dem Vorwurf der Willkühr entgehen würden. Die Stelle, welche hier vorzugsweise in Betracht kommt, findet sich Luk. I, 1—4, welche, das einzige Vorwort zu den Evangelien, nicht

ohne Bedeutung für unsere Untersuchung sein kann. Soll nämlich ein Vorwort seinem Zwecke entsprechen, so wird es, wie es uns auch bald über den Ursprung, bald über den Inhalt eines Werkes, weshalb Viele gar keine Vorreden oder nur Vorreden lesen, bald über die gebrauchten Hülfsmittel, bald über die Stelle, die ein Buch auf dem Gebiete der Literatur einzunehmen und auszufüllen gedenkt rc., Aufschlüsse gibt, einmal wie allemal darnach streben, den Leser auf den richtigen Standpunct der Beurtheilung desselben zu versetzen. Ein Gleiches können wir daher auch von dem Vorworte des Lukas, der im Geschmacke der Gebildeten seiner Zeit den Theophilus damit begrüßt, erwarten, und manchem bedeutungsvollen Wink über Veranlassung, Zweck, Inhalt und Umfang, Quellen der Evangelien überhaupt, als insbesondere des Evangeliums Lukas hoffnungsvoll entgegensehen, wenn nicht die Kürze des Vorwortes diese Hoffnungen etwas niederschlüge. Um so mehr wird aber eine genaue Betrachtung derselben zur Pflicht werden.

In der That beginnt nun Lukas sogleich mit einer Beziehung auf viele Christen, die vor ihm Hand an das schwierige Werk gelegt, eine Erzählung von den christlichen Thatsachen aufzustellen; doch begnügt er sich mit dieser einfachen Angabe, und berichtet uns nicht, worauf man wohl zunächst reflectiren möchte, welche Veranlassung sie dazu gehabt, und was damit zusammenhängt, welchen Zweck sie dabei verfolgt haben. Wir erfahren nur, daß ihre Evangelien die Veranlassung zu dem Evangelium des Lukas waren, daß ihr Beispiel, ihr muthiges Unternehmen ihn zu einem gleichen ermuthigte *). Diese Ver-

---

*) Kaum bedarf es der Erwähnung, daß man willkührlich in dem Worte ἐπιχειρεῖν einen Tadel ihres Unternehmens von Seite des Lukas finden wollte. Das Wort heißt schlechthin „Hand an Etwas legen, Etwas beginnen, unternehmen" cfr. Act. 9, 29; aber weil das Handlegen an Etwas, das Beginnen noch nicht das Vollenden der Sache ist, wird das Wort auch da gebraucht, wo das Beginnen nicht mit dem erwünschten Erfolge gekrönt wurde. In dem Falle nun, daß dieser Erfolg gar nicht eintre-

anlassung konnte nun bei den Vielen, die als die ersten christlichen Evangelienschreiber namhaft gemacht werden, nicht vorhanden sein; im Grunde war dieß aber auch nicht die wahre Veranlassung zu dem Evangelium des Lukas, sondern nur eine äußere Gelegenheitsursache, ohne die wir, wenn auch nicht vielleicht grade das Evangelium Lukas in seinem ganzen Inhalte und Umfange, doch nicht minder ein Evangelium erhalten haben würden. Wollen wir nun diese tiefere Veranlassung, die ohne Zweifel auch die mit dem Evangelium des Lukas in Parallele gestellten Evangelien der πολλοι ins Dasein rief, kennen lernen, so bieten sich hierzu in dem Satze selbst die Schlußworte dar. Mit diesen giebt Lukas den Zweck seines Evangeliums an, und dieser führt eben so auf die eigentliche Veranlassung zu demselben zurück, wie umgekehrt aus der wahren Veranlassung zu einer Thatsache ihre Zweckbestimmung hervorgeht. Sagt nun Lukas ausdrücklich, daß er dem Theophilus zu einer sichern Erkenntniß der Sagen, die ihm zu Ohren gekommen, verhelfen wolle, so lag die wahre Ursache zu seinem Evangelium in dem Bedürfnisse des Theophilus, der dieses Bedürfniß mit vielen andern Christen getheilt haben mag, über

---

ten kann, das Unternehmen in sich selbst zerfällt, wird das Wort das Merkmal des Tadels in sich aufnehmen (cfr. Act. XIX, 3); hier aber, wo Lukas nicht bloß das Gleiche unternimmt, sondern sein Unternehmen bescheiden mit dem Unternehmen der πολλοι entschuldigt (cfr. vs. 3), ist diese Nebenbeziehung völlig abzuweisen. Wollte man die Sache auf die Spitze stellen, so könnte man umgekehrt behaupten, daß Lukas, welcher von seinem Unternehmen einen reichen Segen für Theophilus erwartete, nicht minder das Unternehmen der πολλοι, dem er das seinige an die Seite stellt, für ein segensreiches gehalten habe. Wohl aber muß eine andere Beziehung, nämlich die auf das Schwierige der Unternehmung, in dem Worte anerkannt werden. Nur, weil die volle und vollendete Ausführung ihre großen Schwierigkeiten mit sich brachte, spricht Lukas von einem Versuche der πολλοι, mit dem er den seinigen entschuldigt.

die mancherlei christlichen Sagen, die ihm in bunter Fülle und im Zwiespalte mit sich selbst überliefert worden waren, ins Reine zu kommen. Denn gerade damals war es die Zeit, wo mit dem Schwinden der ersten christlichen Begeisterung und dem Aufkeimen verschiedenartiger verkehrter Richtungen der Fluß der Tradition immer trüber wurde, und grobe Umbildungen, betrügerische Bestimmungen an die Stelle der ursprünglichen, vom christlichen Geiste geheiligten traten. Wie Lukas, werden sich daher auch die πολλοι aufgefordert gefühlt haben, dem Verfalle der Tradition zu wehren und das, was noch Sicheres und Festes aus dem zusammenstürzenden Gebäude gerettet werden konnte, in die bleibende, wandellose Stätte des Buchstabens zu flüchten. *) Ihre Evangelien schlossen sich daher dem Gehalte

*) Die Worte des Lukas: „ἱνα ἐπιγνῳς περι ὡν κατηχηϑης λογων την ἀσφαλειαν“ haben zwar auch eine andere Deutung erfahren, nämlich die: „damit du die ἀσφαλεια der λογων anerkennest oder in meinen Nachrichten wiederfindest.“ Diese Erklärung harmonire damit, daß nach der grammatischen Construction der Worte die ἀσφαλεια als Attribut der λογοι, von denen Theophilus unterrichtet gewesen sein soll, selbst gedacht werden muß. So, als ob die ἀσφαλεια außer den λογοις gelegen hätte, d. h. so, als ob Lukas in Betreff jener λογοι allererst durch seine Nachrichten die ἀσφαλεια geben wolle, könnten die Worte nicht gefaßt werden, denn sonst wären sie leere Sagen gewesen; zu solchen würde aber der Ausdruck κατηχηϑης nicht passen, da leere Gerüchte und ein Unterrichten in denselben nicht füglich mit einander verbunden werden können. Auch würde der Verfasser, wenn er einen Unterschied von λογοις ohne ἀσφαλεια vorausgesetzt, geschrieben haben: „ἱνα ἐπιγνῳς περι — το ἀσφαλεστερον.“ Bei diesem ganzen Raisonnement wird aus einer falschen Fassung der Worte περι ὡν κατηχηϑης λογων argumentirt. Dieses Verbum bezeichnet in der bei Lukas auch sonst vorkommenden Verbindung mit περι nicht unterrichten, sondern vernehmen, in Erfahrung bringen, von Etwas hören. Uebrigens konnte Lukas mit Recht την ἀσφαλειαν setzen, weil er nicht einen Unterschied zwischen der geringeren Sicherheit der λογοι und der größeren seines Evangeliums machte.

nach an die Tradition an, schieden sich aber dadurch von jener, daß sie nicht bloß eine Tradition, sondern eine treue, sichere geben wollten. Diese Bestimmung nun ist uns von der größten Wichtigkeit; denn sie beweist, daß wir in den Evangelien eine religiöse Geschichte vor uns haben. Zwar gilt das zunächst von den Evangelien des Lukas und der πολλοι; aber bei der großen Uebereinstimmung des Matthäus und Markus mit Lukas, die wir mit den πολλοις zu identificiren noch keine Berechtigung gefunden haben, läßt sich nicht zweifeln, daß sich diese Bestimmung auch auf sie mit der größten Sicherheit übertragen läßt. Nur ein Evangelium, das sicher nicht unter den Evangelien der πολλοι mit inbegriffen ist, das Evangelium Johannis, könnte hiervon eine Ausnahme zu machen scheinen; doch versichert Johannes selbst (XX, 31), daß der Zweck seines Evangeliums war, Glauben an den Messias zu erzeugen, also mit dem Zwecke der Tradition zusammenfiel. Ohne aber zu gedenken, daß dieser Zweck bei ihm noch eine größere Klarheit des Bewußtseins gewonnen hatte, und mit Rücksicht auf einen ganz eigenthümlich bestimmten Kreis von Individuen einer eigenthümlichen Durchführung bedurfte, war auch seine Quelle eine ganz andere, als die der übrigen Evangelisten, was nicht ohne Einfluß auf seine Darstellung sein konnte.

Fragen wir nun nach jenen Quellen, so ergiebt sich aus dem Zwecke der πολλοι von selbst, welche Quellen sie benutzten. Im Falle sie die mündliche Tradition fixiren wollten, waren sie auch an die Tradition gewiesen, nur hatten sie solche Träger derselben zu benutzen, in deren Munde die reine, treue Tradition fortlebte. Demgemäß sagt denn nun auch Lukas, daß

---

sondern den gänzlich unverbürgten Sagen das Verbürgte, Sichere gegenüber stellen wollte. Hätte Lukas durch sein Evangelium nichts Anderes als eine Sanctionirung und Bestätigung des Unterrichtes seines Theophilus bewirken wollen, so würde er ohne Zweifel dem Gesetze der Sparsamkeit sehr zuwider gehandelt haben.

die πολλοι eine Erzählung von den in Erfüllung gegangenen Thatsachen aufgestellt, wie sie die Augenzeugen und gewesenen Diener des Wortes überliefert hätten. Bei dieser Ueberlieferung ist aber an eine mündliche zu denken; denn ohne zu erwähnen, daß wir uns die vielfach in Anspruch genommenen Augenzeugen und Apostel nicht gut als Schriftsteller denken können, will ja Lukas sein Unternehmen durch das Unternehmen der πολλοι entschuldigen, welches somit das erste dieser Art gewesen sein muß und wenigstens jede ähnliche frühere Arbeit der Augenzeugen und Diener des Wortes ausschließt. Sonst hätte sich ja Lukas noch viel zweckmäßiger auf ihren Vorgang berufen; denn auf die feine Ausflucht möchte wohl Niemand so leicht kommen, daß sich Lukas als Nichtaugenzeuge nur auf das Unternehmen der πολλοι, die als Nichtaugenzeugen ein Gleiches gewagt hätten, nicht aber auf das Unternehmen von Augenzeugen habe berufen können, bei denen die Kühnheit und Schwierigkeit des Unternehmens weggefallen wäre. Nicht so leicht ist das Urtheil über die Quellen des Lukas. Denn da zu seiner Zeit außer der mündlichen Tradition schon die Schriften der πολλοι vorhanden waren, so ließen sich die drei Fälle denken, daß er entweder die nämlichen Quellen, oder die Schriften der πολλοι, oder die mündliche und schriftliche Ueberlieferung zugleich benutzt habe. Wollte man noch ängstlicher scheiden, so könnte man weiter fragen, ob Lukas, wie die πολλοι, aus der Tradition erster Hand *), oder aus einer schon durch minder

*) Der vielfach ausgedeutete zweite Vers des Prooemiums, der mit καθως beginnt, erklärt sich leicht aus dem Bestreben der πολλοι und des Lukas, eine treue, sichere Tradition im Gegensatze einer betrügerischen zu geben. Er bezieht sich somit, wie auch die Stellung des Satzes beweist, auf die Worte: περι των πεπληροφορημενων πραγματων zurück. Der Verfasser will nicht eine nähere Bestimmung über die Diegese der πολλοι oder ihre Aufstellung beibringen, nicht etwa bemerken, daß sie in der Art und Weise aufgestellt worden sei, wie sie Augenzeugen überliefert oder aufgestellt hätten; — er will vielmehr in Bezug auf

treue Hände hindurchgegangenen Volkstradition geschöpft habe? Schöpften nun die πολλοι aus der Tradition, so möchte man von vorn herein sehr geneigt sein, dem Evangelisten Lukas die gleiche Quelle zuzueignen. Doch wird diese Annahme sogleich schwankend, sobald man in dem Vorworte weiter von den Grundsätzen hört, denen Lukas bei der Aufsuchung seines Stoffes folgte. Offenbar müssen die Evangelien der πολλοι zu einer gewissen öffentlichen Anerkennung gekommen und günstig in der Kirche aufgenommen worden sein, da sich Lukas so ohne Weiteres auf dieselben beziehen konnte; sollte nun Lukas, der ἀκριβως Allem nachgegangen war, sie nicht zu Rathe gezogen haben? Die ganze Einleitung lautet aber doch nun wieder so, als wenn Lukas einen von jenen betretenen Weg auf eine selbstständige Weise verfolgen und eine schwierige Aufgabe mit eigenem Kraftaufwande lösen wolle. Zwar liegt nicht das in den Worten, daß Lukas im directen Gegensatze zu dem fremden Unternehmen die Grundsätze über den Umfang und die Beschaffenheit der eignen Bemühungen aufgestellt habe; doch läßt es sich auch nicht läugnen, daß Lukas nicht weniger, sondern mehr, nichts Schlechteres, sondern wo möglich noch Besseres geben wollte. Somit müssen wir ihn aber auch über die Abhängigkeit von ihnen hinweggehoben denken, und unter den unmittelbaren Einfluß der Tradition setzen. Mag er abweichend von ihnen extensiv oder intensiv den Stoff ergänzt, mag er, noch weiter in der Zeit zurückschreitend, Neues hinzusetzend oder eine sicherere chronologische Anordnung gegeben haben; immer müssen wir bei ihm über die Schriften der πολλοι auf die Tradition zurückkehren, mit deren Hülfe allein dies zu Stande gebracht werden könnte. Zur Bestätigung dieser Bestimmung kann man sich auch noch auf die Worte: „ἐδοξε κἀμοι παρηκολουθηκοτι πασιν ἀκριβως“ berufen. Wollte man diese Worte auf

das Material derselben die nähere Bestimmung beifügen, daß es aus der Tradition der ersten Hand entlehnt worden, also wahrhaft christliche Sanction habe.

eine sorgfältige Benutzung des ganzen in den Evangelien der πολλοι niedergelegten Stoffes beziehen, so würde der Ausdruck in keiner Hinsicht ein angemessener genannt werden können; denn dann hätte für πασιν etwa τοις αὐτων γραμμασιν stehen, und für παρακολουθειν ein Wort gewählt werden müssen, das mehr das Merkmal der Auswahl aus schon Gegebenem, als das Merkmal der Erforschung des Gegebenen durch sorgfältige Erkundigung in sich geschlossen hätte. So dagegen ist πασιν auf alle Thatsachen zu beziehen, wie sie in dem Munde der Tradition in Umlauf gekommen waren, und παρακολουθειν in Verbindung mit ἀκριβως von dem geistigen Nebenbeihergehen oder einem kritischen Nachforscher zu verstehen, also auch das Resultat gewonnen, daß Lukas eben so wie die πολλοι aus einer Tradition schöpfte, die gewiß jener an Glaubwürdigkeit nicht nachstand. Behauptet man, dieß eingestehend, daß dessenohngeachtet ein gewisser Einfluß der Evangelien der πολλοι nicht ausgeschlossen werden dürfe, daß Lukas schon durch die Bestimmungen über seine Leistungen eine Kenntniß der ihrigen verrathe, so möchten wir dies nicht verneinen, ja selbst in dem von ihm angegebenen Zwecke, Mehreres und Besseres, als die übrigen Evangelien zu geben, ein bestimmtes Zeugniß dafür finden. Nur würde es gegen eine lebendige Anschauung der Zeitverhältnisse verstoßen, wenn man sich einbildete, daß Lukas alle jene Schriften vor sich gehabt; aber wohl kann es zugestanden werden, daß eben so, wie die Tradition für jene Schriften die Basis bildete, diese wiederum auf jene fixirend zurückwirkten, und somit Lukas, der sich an die durch ihren Einfluß mitfixirte Tradition hielt, schon in einige Abhängigkeit von ihnen gerieth. Ferner ist es auch zuzugeben, daß er von solchen mit ihnen bekannt gemacht wurde, die eines und das Andere von ihnen gelesen, ja selbst, daß er eines und das Andere in die Hände bekam; immerhin wird aber die Vorstellung abzuwehren sein, als wenn er aus denselben seine Erzählungen abgeschrieben habe. Vielmehr wird er dieselben, wie sie durch Nachforschungen und Erkundigungen mancherlei Art ein Eigenthum seines

Gedächtnisses geworden waren, mit freier Feder niedergeschrieben haben; oder sein Vorwort enthält Zusicherungen und Versprechungen, ohne eine ihnen entsprechende Erfüllung. Ohne Bedenken stellen wir daher den Lukas in der Abhängigkeit von der Tradition, wenn ihm auch mehrere Quellen, als diesen, flossen, den πολλοις gleich. Da aber diese eine sehr verschiedene, in der Zeit wechselnde, proteusartige Natur hat, so haben wir noch, um allen Bedenklichkeiten entgegenzutreten, an das Verhältniß zu erinnern, in dem Lukas zu den Augenzeugen und Dienern des Wortes persönlich stand. Denn, wenn wir auch von seiner Bekehrung zum Christenthume und seinem ersten Zusammensein mit Paulus und Silas auf einer Reise nach Philippi nicht viel wissen, so lernen wir ihn doch von Act. XX, 6. an als einen treuen Freund und Begleiter des Paulus kennen. Was Lukas war und that, scheint er ganz gewesen zu sein und ganz gethan zu haben, würdig der innigen Liebe, welche Paulus zu ihm hegte. Ohne weiter aus einander zu setzen, wie viele lautere Quellen schon in der Umgebung des Paulus für ihn flossen; wie er ferner mit Philippus, der ausdrücklich ein Evangelist genannt wird (Act. XXI, 8.), und seinen weissagenden Töchtern zusammenkam, einer Thatsache, deren Wichtigkeit für die Quellengeschichte der Apostelgeschichte in kurzer Zeit näher beleuchtet werden wird, wie er lange genug in Palästina (Luc. XXI, 17.) sich aufhielt, um die schönste Fülle von Thatsachen in den lebendigsten Umrissen aus der Tradition zu entlehnen; so halten wir nur an dieser Bestimmung, an diesem innigen Verkehre mit Paulus, der sich in den das Evangelium durchziehenden Grundideen, wie in den hier und dort, bei Lukas und Paulus vorkommenden geschichtlichen Einzelnheiten abspiegelt, recht fest, um nicht bloß in seinem Evangelium eine Tradition aus urgrauer Zeit, sondern auch eine im Paulinisch-christlichen Geiste reflectirte Tradition anzuerkennen. Und das war es auch, was die Kirche sagen wollte, wenn sie sich für die Canonicität dieses Evangeliums auf den Apostel Paulus berief, ob sie gleich an die Stelle der inneren Weihe

eine äußere setzte. Könnten wir somit dem Evangelium Lukas von unserm Standpuncte aus in jeder Hinsicht das Wort reden, so würde damit doch noch nicht ein gleiches Resultat in Bezug auf die übrigen Evangelien gewonnen sein. In Bezug auf das Evangelium des Matthäus und Markus können wir aber ihrer großen Identität mit dem Evangelium Lukas gemäß, das, was von diesem gilt, auch von ihnen voraussetzen. Bekannt ist es übrigens, daß die Lebensverhältnisse des Evangelisten Markus auf ein gleiches Resultat, wie bei Lukas, führen, und daß, wie auch die Aechtheit des apostolischen Ursprunges des Evangeliums Matthäus in Anspruch genommen worden ist, diese doch der Grundlage desselben zugesprochen wird. Diese kritischen Fragen haben jedoch für uns kein weiteres Interesse; genug auch diese Evangelien sind, wie das Evangelium Lukas, von einer gleichzeitigen Tradition abhängig, und haben mit demselben denselben Zweck gemein. Möglich und wahrscheinlich sogar, daß sie früher ins Dasein traten, als dieses, und somit zu den Evangelien der πολλοι, die bei dem Aufsehen, das sie erregten, kaum so spurlos verschwunden sein können, gehörten, worüber weiter unten. Anders gestaltet sich die Untersuchung in Bezug auf das Evangelium des Johannes, welches sich als zweite Einheit den Darstellungen der drei andern Evangelisten, als einer andern Einheit, welches Verhältniß in der Kirche nie verkannt wurde, gegenüber stellt. Dieses Evangelium ist, wenigstens in den meisten Einzelnheiten, nicht von der Tradition abhängig; aber es ist das Werk eines Augenzeugen, des vertrauten und geliebten Schülers des Herrn (Joh. 1, 14. 19, 35. 1. Joh. 1, 1.). Es ist deshalb der unmittelbarste Ausfluß eines von dem Strahl der Persönlichkeit Christi tief getroffenen und erleuchteten Gemüthes, eine religiöse Geschichte, die, gleichsam das Ideal der christlich religiösen Geschichtserzählung, ewig der Quellpunct bleiben wird, an dem der christliche Glaube immer neue Erfrischung, aber auch die Wissenschaft bei Beurtheilung des den evangelischen Geschichten zu Grunde liegenden Factischen die erfreulichsten Aufschlüsse finden wird. Es

läßt sich zwar nicht leugnen, daß gerade die Geschichte des Johannes so recht den Stempel der subjectiven Anschauungs- und Auffassungsweise trägt, daß Johannes, der Tiefe und Wärme seines Gefühllebens gemäß, alle Gegenstände in einem von der eigenen Individualität aus über sie ausgegossenen Lichte erblickte; aber diese Individualität war die der Individualität Christi am nächsten stehende, die christlichste nach Christus selbst. Sein Evangelium gibt somit auch die tiefste Beschauung von dem inneren Leben des Herrn, von der himmlischen Fülle und Herrlichkeit in allen ihren Strahlen, wie sie sich dem Lieblingsschüler offenbart hatte; die tiefste Anschauung von der Geschichte seines öffentlichen Auftretens und Wirkens, von der mit ihm ins Leben tretenden κρισις, den innern und äußern Kämpfen des guten und bösen Princips; so daß Jeder, dem es nicht auf das einzelne Wort, sondern auf den Geist des Evangeliums ankommt, gerade an diese erhebende und begeisterte Darstellung gewiesen werden muß. Aber auch in geschichtlicher Beziehung hat es eine Bedeutung, die, je mehr man das Verhältniß der Urtradition zu der wahren Geschichte aufhellen, und von jener bis auf die das Gebäude tragenden Grundlagen zurückzudringen streben wird, desto mehr zum Bewußtsein kommen muß. Hat sich zwar auch in Bezug auf die Auffassung des Thatsächlichen die individuelle Anschauungsweise nicht verleugnet, so giebt es doch einen gewissen Thatbestand, der, zu sehr von der Sinnenthätigkeit abhängig, die Einmischung des subjectiven Urtheils fast gänzlich zurückweist. Anderwärts, wo dieses z. B. bei einzelnen Aussprüchen, Gesprächen, Reden, Schilderungen einzelner Persönlichkeiten möglich war, macht Johannes entweder seine subjectiven Reflexionen ausdrücklich bemerklich, oder verräth sich durch seine Eigenthümlichkeiten in Darstellung und Ausdruck; endlich concentrirt sich seine Anschauung von der Persönlichkeit Christi so bestimmt auf ein von der philosophischen Zeitbildung überkommenes Theologumenon, daß es dem Kritiker, der sich in fremde Individualitäten hineinzuversetzen versteht, nicht schwer fallen kann, von derselben aus die Farben,

die nach subjectivem Dafürhalten aufgetragen wurden, wieder abzuwischen und die dahinter liegenden schlichten Grundzüge der Geschichte aufzufinden *).

---

*) Wenn wir hiermit unbedingt die Authentie des Evangeliums Johannis voraussetzen, so möchte dieses wohl Manchem nicht weniger sonderbar dünken, als wenn wir ein wankendes Gebäude ohne Weiteres für mauerfest erklärten. Doch lag es nicht in dem Zwecke dieses Aufsatzes, auf eine Untersuchung über die Authentie der Evangelien näher einzugehen, wiewohl wir sie als Basis für unsere Bestimmungen voraussetzen und die Schuld anerkennen, die wir dem geneigten Leser noch abzubezahlen haben. Um uns aber nicht den Vorwurf eines leichtsinnigen Ignorirens der neuerdings gegen die Authentie dieses Evangeliums erhobenen Zweifel zuzuziehen, so geben wir in der Kürze einige Andeutungen, wie wir dieselben von unserm Standpuncte aus würdigen mußten. Denn da sie größtentheils oder vielmehr ausschließlich die innere Beschaffenheit des Evangeliums betreffen, so fragt sich auch vor Allem bei ihrer Würdigung, ob denn auch der Angreifende eine richtige Anschauung von demselben gewonnen hatte und nicht vielmehr von einem einseitigen oder falschen Standpuncte aus Luftstreiche gegen dasselbe führte? Halten wir nun fest, daß dieses Evangelium eine subjectiv-religiöse Geschichtserzählung giebt, und daß der sie Gebende, einer objectiven Auffassungs- und Darstellungsweise unfähig, seinem subjectiven innern Leben gemäß den Stoff auswählte, anordnete und behandelte, so erklärt sich uns ohne alle Zuziehung von Hypothesen: 1) wie Johannes in Bezug auf das Ganze nur solche Momente aus dem Leben Jesu ausheben konnte, die das christliche Bewußtsein am Tiefsten ergreifen und am Meisten Licht über das innere Leben Christi und den innern Gang seiner Geschichte verbreiten; wie er vorzüglich, indem er die galiläische Tradition bei seinen Lesern ohnedies voraussetzen konnte, der Katastrophe in Jerusalem, die ja auch jetzt noch für gleichgestimmte Gemüther von fast ausschließlicher Bedeutung ist, und der damit verbundenen früheren Wirksamkeit Christi daselbst seine Aufmerksamkeit zuwenden mußte; 2) wie Johannes auch in Bezug auf das Einzelne Lücken lassen konnte, die freilich von seinem

Wir ständen hiermit an dem Endpuncte unserer Untersuchung. Wir haben nicht nur nachgewiesen, daß eine religiöse

Standpuncte aus keine Lücken sind, z. B. gleich von vorn herein, wo ihm von dem Taufacte, dem aufs Innigste mit dem Folgenden zusammenhängenden Prologe gemäß nur das dabei ausgesprochene Zeugniß interessiren konnte, wie er bei allem Aufwande von individuellen Einzelheiten weder in Zeit- und Ortangaben, noch in Bestimmungen von persönlichen Verhältnissen objectiven Anforderungen genügt, und vorzüglich nicht schnell genug bei dem für ihn bedeutungsvollen Kern der Erzählungen ankommen könnend, manche Nebenumstände vernachlässigt, Manches zu kurz und gedrängt erzählt hat; 3) wie die ins tiefere Geistesleben eingreifenden Reden Christi und wiederum gerade die gemüthlichsten Reden desselben vor seinem Leidenstode die ganze Seele des Johannes erfüllen, aber zugleich in ihm unter Anlehnung an die Gedanken Christi eine subjective Durcharbeitung und Durchbildung erfahren mußten, wie sie lauter Spitzen, lauter erhabene, sich wechselseitig ergänzende Gedanken enthalten, die besonders gern ihren Kreislauf um die hohe Persönlichkeit Christi nehmen; 4) wie Johannes bald Geheimnißvolles aus dem A. T. herauslesen, bald in die Worte des Herrn hineintragen, wie er, zum mystischen Doppelsinne sich hinneigend, auch einer dialogischen Form, wo gewöhnlich die fleischliche Auffassung mit der geistigen in Conflict tritt, huldigen und überhaupt einem constanten subjectiven Typus in seiner Darstellungs- und Behandlungsweise, in seinen Bildern und Ausdrücken, in seinen erklärenden Zurückweisungen und pragmatisirenden Bemerkungen folgen konnte. Hat man noch Befremdendes in dem hellenistischen Gepräge des Gedankens und der Sprache und der gesammten in dem Evangelium sich aussprechenden Geistesbildung finden wollen; so würden wir umgekehrt darin etwas Befremdendes finden, wenn der für alles Geistige empfängliche und bildsame Johannes im Verkehre mit den Gebildetern seiner Zeit zu Ephesus nicht gerade diese Bildung gewonnen und nicht gerade auf diese eigenthümliche, seinem innern Leben und Treiben entsprechende Weise Hellenisches und Palästinensisches, welches Letztere aber durchgängig der Grundton des Ganzen bleibt, verschmolzen hätte. Gewiß würden wir, sobald diese Verschmelzung fehlte,

Geschichte auf eine eigenthümliche Weise gewürdigt werden muß, sondern auch, daß die evangelische Geschichte in diese Kategorie von Geschichtsdarstellungen gehört; wir haben ferner nachgewiesen, daß sie nichts destoweniger als die sicherste Basis alles christlichen Lebens, als der Glaubenscoder der Kirche betrachtet werden muß; noch werden wir aber nicht ohne Gewinn für die früheren Bestimmungen die außerdem in dem Prooemium des Lukas aufgestellten Grundsätze seines Verfahrens, welche eben so viel hervorstechende Seiten dieses Evangeliums, den Evangelien der πολλοι gegenüber, die dadurch selbst charakterisirt werden, ins Auge fassen.

Wir beginnen mit der ἀκριβεια, die sich Lukas bei Benutzung seiner Quellen zueignet. Durch sie gewinnt sein Evangelium die Verheißung einer treueren Darstellung des Thatbestandes, einer theils mit Umsicht unter den überlieferten Thatsachen auswählenden, theils vom Allgemeineren ins Speciellere eingehenden Erzählung, so wie sie die πολλοι im gleichen Maaße nicht gegeben hatten. Doch würden wir uns eher irren, wenn wir den Gegensatz so viel als möglich steigerten, als wenn wir ihn abzuschwächen suchten. Auch die πολλοι wollten eine treue Tradition liefern, und stützten sich auf Augenzeugen; auch bei ihnen muß daher eine ἀκριβεια vorausgesetzt werden; doch können wir dem Evangelisten Lukas, dem das Bewußtsein von ihrer Nothwendigkeit aufgegangen war, der zwischen unbegründeten λογοις, die also zu jener Zeit schon in Umschwung gekommen waren, und treuen Berichten schied, bei seinen äußern Verhältnissen, seinem Verkehr mit vielen glaubwürdigen Zeugen, seinem Aufenthalte in Palästina, seinem großen durch zwei Schriften verbürgten Fleiße, einen relativ höheren Grad derselben zugestehen. Nur müssen wir auch hier die Vorstellung abwehren, als sei diese ἀκριβεια unserer modernen kritischen Forschung

---

von diesem Mangel aus mit dem besten Rechte gegen die Aechtheit eines Evangeliums, das ein Johannes zu Ephesus im vorgerückten Alter geschrieben haben soll, protestiren können.

an die Seite zu stellen, die mit einer nicht ermüdenden ἐποχῃ die wohl geprüften Zeugen verhört, und alle Bewegungen des Gemüths, die das Urtheil befangen nehmen wollen, bei ihren Operationen abweist. In gewisser Hinsicht war sie gerade ihr Gegentheil; denn Lukas, der, mit dem Zwecke der Tradition einverstanden, eine religiöse Geschichte geben wollte, dehnte, in Bezug auf die Auswahl der Begebenheiten, seine Kritik nur auf das Christliche und Nichtchristliche derselben aus, und nahm somit gern und willig ohne strenge geschichtliche Kritik den Stoff auf, der das religiöse Bewußtsein heben konnte. Gesetzt somit, es wären unter den πολλοις die Evangelisten Matthäus und Markus zu verstehen, so würde in den Worten des Lukas nicht ein abfertigendes Urtheil des kritischen Hochmuthes über ihre Leistungen, sondern nur eine Zusicherung gefunden werden können, daß Lukas von seiner Seite keinen Fleiß gespart habe, sowohl extensiv als intensiv genauer und treuer zu erzählen. Da aber seine Abhängigkeit von der Tradition zurückgeblieben ist, so kann, trotz allem Fleiße und manchem Gewinne im Einzelnen, das Ganze doch keine sehr abweichende Gestalt gewonnen haben. Und siehe da, so ist es; Lukas hat am Vollständigsten erzählt und gibt im Ganzen unter den Synoptikern die meisten speciellen Data; doch bewährt seine Darstellung, die sich, bald mehr an die des Matthäus, bald die des Markus anschließt, überall ihre Abhängigkeit von der Tradition.

Ferner lesen wir, daß Lukas καθεξης schreiben, also in seinen Erzählungen eine chronologische Aufeinanderfolge, wie sie den Evangelien der πολλοι nicht eigen sein mochte, eintreten lassen wolle: womit dann weiter zusammenhängt, daß Lukas hier und da chronologische Bestimmungen zu geben versucht, um, wie die Erzählungen unter sich, so dieselbe mit dem Gewebe der Geschichte überhaupt zu verflechten. Auch dieses καθεξης γραψαι wird aber nur in einem relativen Gegensatze zu den Evangelien der πολλοι aufgefaßt werden dürfen. Wohl hat man von jeher gern dem Evangelisten Lukas die Meisterschaft in der chronologischen Anordnung und die entscheidende

Stimme in kritischen Fällen zuerkannt, und auch wir wollen gern eingestehen, daß er über Einiges bessern Aufschluß erhalten konnte, als es in der herkömmlichen Tradition verbreitet wurde; jedoch möchten wir uns nicht durch einige auf den ersten Anschein gefallende Zusammenstellungen und dadurch einige blendende chronologische Notizen zu ungerechten Urtheilen gegen die übrigen von der Tradition abhängigen Evangelien verleiten lassen. Auch die Tradition wirft nicht so unchronologisch und willkührlich die Thatsachen zusammen, wie es Einigen dünkt; sondern bildet, wie oben gezeigt wurde, ein eben so nach bestimmten Gesetzen eingeordnetes Ganzes, als dieß von allen durch Conglomerationen entstandenen Körpern behauptet wird. Nur bei Lehrvorträgen mochte am Leichtesten der Fall eintreten, daß sie, eines Realnexus halber, aus ihrer geschichtlichen Stellung gerissen und in einen falschen chronologischen Zusammenhang gestellt wurden. Somit kann die Tradition, wenn auch eine Vervollständigung in Einzelheiten, die momentan mit größerer Klarheit im Gedächtnisse des Einzelnen hervortauchen, doch im Ganzen keine bedeutende Rectification in Bezug auf das Chronologische zulassen. Wollte also Lukas das sagen, daß er mit seiner Anordnung über die Tradition hinausgegangen sei, so möchte der Zweifel rege werden, ob seine Abweichungen auch wirklichen Gewinn mit sich bringen und nicht etwa auf willkührlicher Combination beruhen? Aus einer Vergleichung mit den andern Evangelien, vorzüglich des Markus, ergiebt sich jedoch, daß dies die Absicht des Lukas nicht sein konnte. Nur selten weicht er von dem allgemeinen Gange der Tradition ab, und verräth durch seine vereinzelte Stellung einen selbstständigen Eingriff, wobei wir stets nachfragen werden, welcher Grund und welche Berechtigung zu demselben vorhanden waren, oder concreter: sind die Erzählungen durch die Umstellung in einen bessern Zusammenhang gebracht worden, und war die frühere Anordnung so beschaffen, daß sie diese Anordnung nothwendig machte? Denn dadurch allein, daß eine Erzählung recht gut wo anders hin versetzt werden kann, folgt

noch nicht, daß sie auch dahin versetzt werden muß, wenn nicht ihre frühere unnatürliche Stellung selbst dazu räth. Können wir somit nicht annehmen, daß Lukas von einer chronologischen Umstellung der Tradition seine καθεξης γραψαι geltend gemacht habe, so will es uns vielmehr bedünken, daß dieser Grundsatz gegen eine schon umgestellte Tradition von ihm aufgestellt worden sei. Schauen wir uns nun in der Geschichte um, ob sich Zeugnisse für eine solche finden, so tritt sogleich in dem Gedächtnisse das bekannte Zeugniß des Papias vom Markus hervor, daß derselbe οὐ ταξει seine evangelische Geschichte aufgezeichnet habe. Somit hätten wir denn vielleicht den verlangten Gegensatz zu unserem καθεξης, dem das οὐ ταξει so bestimmt und schroff entgegentritt, gefunden. Merkwürdigerweise findet sich aber gerade zwischen dem Evangelisten Lukas und Markus die größte chronologische Uebereinstimmung, so daß, was vom Einen, auch unbedingt von dem Andern gilt. Wie löst sich nun dieser Widerspruch? Dadurch, daß wir das Zeugniß des Papias in dem bei ihm vorliegenden Zusammenhange genau betrachten. Papias sammelte Aussprüche des Herrn; es war ihm also darum zu thun, irgendwo eine geordnete Zusammenstellung derselben zu finden. Eine solche Sachordnung, eine Verbindung der Sprüche, fand bei Markus nicht statt; er referirt daher, daß Markus, nach dem Zeugnisse des Presbyter Johannes, sowohl das von Christus Gesprochene, als das Geschehene (ὅσα ἐμνημονευσεν, ἀκριβως ἐγραψεν, οὐ μεν τοι ταξει τα ὑπο του χριστου ἢ λεχθεντα ἢ πραχθεντα) nicht mit einander verbunden, sondern vielmehr in durchgängiger Mischung, bald Lehren, bald Thaten in der Weise, wie es von Petrus nach den Bedürfnissen der Einzelnen vorgetragen worden war. Werden wir nun nicht annehmen können, daß Petrus ohne irgend einen Nexus bei seinen Vorträgen verfuhr, sondern nur dies in den Worten finden, daß Petrus mit Rücksicht auf die einzelnen religiösen Bedürfnisse das Passendste, Christlichste, Eindringlichste in etwas fragmentarischer Gestalt ausgehoben, kurz eine religiöse Geschichte gegeben habe,

so erklärt sich auch Papias selbst, wenn er auf die Worte: „Petrus habe seine Lehrvorträge nach den momentanen Bedürfnissen seiner Zuhöher eingerichtet οὐχ ὥσπερ συνταξιν των κυριακων ποιουμενος λογιων" die Worte folgen läßt: „Ματθαιος μεν οὐν λογια συνεταξατο" ꝛc. Es fehlte im Evangelium Markus somit nur die Ordnung, die gerade Papias wünschte, eine Ordnung, welche, da sie als eine im Evangelium Matthäus vorhandene näher bezeichnet wird, als eine Sachordnung hervortritt. Hiermit gewinnt aber das Zeugniß des Papias für uns gerade die umgekehrte Bedeutung. Dem Evangelium, dem er die ταξις (nämlich die Sachordnung) abspricht, müssen wir sie (nämlich die chronologische) zusprechen; dem Evangelium Matthäus, dem er sie ertheilt (nämlich die Sachordnung), müssen wir sie (nämlich die chronologische) absprechen. Es könnte daher die Bestimmung des Lukas, daß er καθεξης schreiben wolle, wohl gegen die umgestellte Tradition, oder die unchronologische Darstellungsweise des Matthäus gerichtet sein. Denn es war ganz natürlich, daß, wenn Matthäus ursprünglich nur λογια schrieb, die späterhin durch eingeschobene historische Stücke ergänzt wurden, der Ergänzer, der in das innig Verbundene und miteinander Verwebte Historisches einfügen sollte, ein böses Spiel bekam und in chronologische Verlegenheiten mancherlei Art gerieth. Diese Verlegenheiten sind nun wirklich bei Matthäus zu bemerken; ja es läßt sich aus denselben vollkommen erklären, wie derselbe zu der von Markus und Lukas abweichenden Anordnung und zu mehreren Wiederholungen gekommen ist. Der Verfasser dieses Aufsatzes, der nach dem einfachen Grundsatze, daß, wo zwei Evangelisten mit einander zusammentreffen, dieses Zusammentreffen in der ursprünglichen Anordnung der Tradition seinen Grund haben müsse, die Reihenfolge der Tradition, wie sie ursprünglich lautete, fixirte, gewann nur unter der Annahme, daß Matthäus ursprünglich λογια geschrieben habe, den nöthigen Aufschluß über seine abweichende Anordnung, fand aber umgekehrt in diesem sich von selbst darbietenden und nicht etwa künstlich her-

ausgepreßten Aufschlusse wiederum eine bisher nicht beachtete Bewährung der von Schleiermacher zuerst vorgetragenen Auslegung des papianischen Zeugnisses über Matthäus. Hiernach läßt sich also wohl annehmen, daß Lukas bei dem Angelöbniß einer chronologischen Anordnung das Evangelium des Matthäus, das aber damals noch nicht diesen Titel trug, oder ganz ähnliche Gestaltungen des evangelischen Stoffes im Auge gehabt habe.

Mit der Bestimmung des καθεξης γραψαι hängt die letzte zusammen, daß Lukas ἀνωθεν, von vorn herein, Allem nachgegangen sei, daß er, wie Alles, so auch das mit Fleiße der Tradition abgefragt hatte, was sich über das frühere Leben des Herrn in Umlauf gesetzt hatte. Jedes Leben bildet eine Einheit vom ersten Hauche an bis zum letzten Augenblicke; wer möchte sich daher gern mit Stückwerk zufrieden geben und ein Leben, das unser Leben bedingt, nur in einer fragmentarischen Gestalt kennen lernen? Deshalb sah sich der Verehrer Christi über seinen öffentlichen Auftritt zum Forschen nach seinen früheren Verhältnissen zurückgetrieben, und hier waren es vorzüglich zwei Zeitpuncte, die eine besondere Aufmerksamkeit in Beschlag nehmen mußten. Es war dies erstlich der Zeitpunct, wo Christus, die schöne Blüthe des Menschengeschlechtes, sich zu seinem Dasein aufschloß. Durchzuckte nicht die Eltern, die gesegnete Mutter, eine Ahnung des großen Segens, den sie in ihrem Schooße trug; war nicht die Hand des Mächtigen, der sein ganzes späteres Leben mit einer höheren Glorie umgab, schon damals mit ihm; gab Jehovah nicht schon damals den geduldig Harrenden in Israel eine Andeutung des Heiles, das Allen widerfahren war; oder trat Christus in das Leben, wie jeder andere Mensch, ein seiner nächsten Umgebung bedeutungsloses Kind; wuchs der Messias in der Zimmermannswerkstätte auf, ohne daß Jemand sein Werk, seinen Bau ahncte? Dieß und Aehnliches waren die Fragen, welche jeder begeisterte Christ sich vorlegen mußte, und ein Forschen von vorn herein bedingten. Aber bei Christus konnte der christliche Forscher nicht

stehen bleiben; mit ihm und vor ihm trat ein Johannes auf, der ihm die Wege bereitete. Die zwar an sich sehr verschiedene Wirksamkeit beider hatte Einen Zweck, die Einführung des Christenthums. Beide waren die Heroen des neuen Bundes, das Zwillingsgestirn, das zu der Finsterniß Licht brachte. Beide machten daher auf einen Platz in dem christlichen Gemüthe Anspruch: der Herold, der durch seine Demuth vor dem Kommenden groß wurde, und der Kommende selbst, der, wie er durch die Erscheinung des Täufers an Glanz gewann, auch wiederum diesem ihren Glanz ertheilte. Schon deshalb konnte der christliche Schriftsteller über die Geburt des Herrn auf die Geburt des Täufers zurückgehen, auch wenn die von Lukas mitgetheilte Geburtsgeschichte Christi nicht auch äußerlich so innig mit der Geburtsgeschichte des Täufers verwebt worden wäre, wie ihr beiderseitiges Auftreten und Wirken. Dieses hat nun Lukas im Gegensatze zu den πολλοις gethan, und damit den äußersten Grenzpunct betreten, von dem die evangelische Geschichte beginnen kann. Wo ein weiteres Zurückschreiten statt findet, geschieht dieß nicht mehr im Interesse eines christlichen Bedürfnisses, sondern des Aberglaubens, der seine Verehrung unter Gegenstände verschiedener Art zu theilen geneigt ist, und über sinnlichen Beziehungen die höheren geistigen verliert. So geht das Protoevangelium des Jacobus über Christi Geburt hinaus bis auf die Geburt der Maria, an der wir, trotz daß sie mit Christus in physischer Hinsicht in engerer Verbindung stand, als Johannes, nicht gleichen Antheil nehmen können, zurück. In demselben Verhältnisse, in dem Johannes Christus in Bezug auf sein inneres Leben und äußeres Wirken näher stand, in demselben Verhältnisse steht auch Johannes dem christlichen Interesse näher, als Maria. Aehnliches findet sich in dem evangelium de nativitate s. Mariae, in der historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris. Noch weiter geht die historia Josephi, die sich vorzugsweise mit dem Leben des Vaters Christi, der noch viel weniger eine Berücksichtigung verdient, beschäftigt, und noch dazu den ihr eigenthümlichen

Mißgriff begeht, diese Erzählung in den Mund des Herrn zu legen. Diese Klippen haben unsere Evangelisten oder besser die noch lautere vom christlichen Geiste durchdrungene Tradition vermieden und eher zu wenig als zu viel gethan. Schon Matthäus beschränkt seinen Ausgangspunct auf die Geburt des Herrn, und läßt nur dann erst Johannes in seinem Evangelium auftreten, wo er öffentlich auftritt; was bei ihm um so eher geschehen konnte, da die Geburtsumstände des Herrn nicht in ein Gewebe mit den Geburtsumständen des Täufers verflochten erscheinen. Von beiden differiren Markus und Johannes, die eben so wieder unter sich differiren. Markus berichtet gar Nichts über die Kindheitsgeschichte, muß aber auch deshalb den Vorwurf hinnehmen, daß sich bei dem Anfange seines Evangeliums das Gefühl eines Mangels, einer Lücke, dem sinnigen Lesre aufdringt. Dagegen hat Johannes, der unabhängig von der Tradition nur seinem Geiste folgte, mit seinem Adlerfluge alle Evangelisten hinter sich gelassen, und eine Einleitung gegeben, wie sie kein anderer Evangelist geben konnte. Er beginnt mit dem vorweltlichen Sein des Logos, seiner weltschöpferischen Wirksamkeit, seiner in reichen Ausströmungen sich offenbarenden Lebensfülle, und erzählt dann, daß dieser λογος Mensch wurde und ein Abglanz der göttlichen Herrlichkeit unter uns wohnete. Sollen wir nun fragen, welche Darstellung am Meisten Hoheit und Erhabenheit über die Persönlichkeit verbreitet, so würden wir uns unbedenklich für Johannes entscheiden. Wie auch das Leben Christi bei Matthäus und Lukas sich nach vorne hin mit einem goldenen Saume abschließt, so versinkt doch diese verherrlichte zeitliche Geburt in ein Nichts vor dem großen Worte: „Im Anfange war das Wort". Dort begrüßt uns die Morgenröthe eines aufgehenden Lebens, und hier die die Lebenssonne selbst. Auch bei den Synoptikern mag sich der tiefere Gedanke hervordrängen, daß das Göttliche mehr, als in irgend einem Sterblichen, sich in Christus substantiire; aber mit gleicher Klarheit des Bewußtseins hat diese Idee Keiner ausgesprochen, als Johannes. Um so die innere Würde Christi

bis zur göttlichen zu steigern, und den Ausdruck desselben in dem Theologumenon des λογος zu finden, mußte man den Blick von der äußeren messianischen Herrlichkeit hinweg auf die innere Hoheit gewendet und diese eben so hoch, als jene niedrig gestellt haben. Die ganze Einleitung ist deshalb auch ein ächter Abdruck des Johanneischen Geistes. Wie man aus dem Theile eines Kunstwerkes schon das Ganze errathen kann und bei einer symmetrischen Anordnung errathen muß, so haben wir auch in ihr schon das ganze Evangelium vor uns. Gewiß, hätte Johannes einen Stammbaum Christi geben oder seine Geburt in Bethlehem erzählen wollen, es würde sich dies eben so sonderbar ausnehmen, als wenn sich ein Genealogist in poetischer Form ergießen würde. Jedoch hat die Johanneische Darstellung eine Beziehung auf die Jugendgeschichte des Matthäus und Lukas und kann, indem sie die ihr zu Grunde liegenden Ideen ausspricht, bald als Basis, bald als Commentar zu derselben angesehen werden.

Ein zweiter Zeitpunct, auf welchen sich besonders die allgemeine Aufmerksamkeit wenden mußte, war der, welcher unmittelbar vor dem Auftreten des Herrn vorausging. Denn dem Gesetze der Stetigkeit gemäß, das uns keinen Uebergang ohne Vermittlung anzunehmen erlaubt, fragen wir bei jeder auffallenden Lebenserscheinung, welches waren ihre zunächst in der Zeit zurückliegenden Anknüpfungspuncte? Wir setzen deshalb von der Geschichte voraus, daß sie zu jedem ihrer einzelnen Abschnitte ihre Einleitung in sich trägt, und erwarten von dem Geschichtschreiber, daß er eine treue Copie davon zu geben versteht. Nur der vollkommene Historiograph wird freilich bei welthistorischen Begebenheiten, die zu ihrer Bevorwortung ein ausgedehntes Wissen, große Vorsicht und historischen Scharfblick erfordern, diesen Anforderungen genügen und alle Fäden in der Vergangenheit darlegen, an die sich das Gewordene anknüpft; kurz uns so lebendig vor die Geschichte stellen, daß wir sie mitdurchleben und in allen ihren Einzelheiten begreifen können. Es würde somit nach dem über den Standpunct unsrer

Evangelisten Bemerkten widersinnig sein, solche strenge geschichtliche Anforderungen an sie zu machen, und der Fleiß, wie der Zwiespalt der Theologen in Bezug auf die hierher gehörigen Bestimmungen, zeigt deutlich, daß denselben von jenen nicht genügt worden ist. Dagegen können wir ihnen aber nicht, selbst bei der gerechtesten Würdigung ihres Zweckes, die Einleitung erlassen, welche sich auf die damalige Gestaltung des jüdischen Volkslebens im Allgemeinen, an welchem das Wirken des Herrn seine Anknüpfungspuncte fand, und auf die sein Kommen unmittelbar einleitenden Momente bezieht. Diese ist uns nun auch Keiner schuldig geblieben. Alle gehen von dem öffentlichen Auftreten des Johannes, aus, welcher den Uebergang aus der alten Zeit in die neue bildete, und selbst eine Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen, die jenen Uebergang als nothwendig anerkannten, wiederum eine Weissagung auf Christum enthielt. Schon Petrus setzt deshalb Act. 1, 22 nicht nur das Werk Christi mit der Taufe Johannis in die engste Verbindung, sondern deutet auch ausdrücklich an, daß die apostolische Predigt an diesen Ausgangspunct gebunden sei. Eben dasselbe zeigt sich Act. X, 37, wo ihn nur die Bekanntschaft seiner Zuhörer mit dem Geschehenen der Verpflichtung entheben kann, auf die an die Taufe des Johannes sich anschließende Wirksamkeit Christi näher einzugehen. Dagegen spricht Paulus zu Antiochien in Pisidien Act. XIII, 23 ꝛc. sowohl von der Bußtaufe, als dem Zeugnisse des Johannes mit einer Ausführlichkeit, die eben so an die Darstellung unserer Evangelien erinnert, als den Beweis liefert, welche Wichtigkeit diesen Bestimmungen zukam. So behandelten endlich auch die juden-christlichen Evangelien (man vergleiche auch die Citate bei Justin.) den Gegenstand mit nicht minderer Aufmerksamkeit, und beurkunden dadurch den Einfluß eines religiösen Dranges, der diesen Prolog zu dem großen Drama verlangte.

Somit kann Lukas mit seinem ἄνωθεν eben so einen Gegensatz gegen das Evangelium des Markus, als des Matthäus ausgesprochen, wird aber eben so bei ἄνωθεν vorzugsweise das

Evangelium Markus, als bei καθεξης das Evangelium des Matthäus im Auge gehabt haben. Wollte man beiläufig noch die Frage aufwerfen: ist es nicht ein großer Mangel, daß die Tradition den langen Zeitraum übersprang, in dem Christus zu seinem Werke reifte, und keinen Lichtschein in die Periode seines Jugendalters fallen ließ, so müssen wir offen gestehen, daß wir diesen Mangel nicht anerkennen können. Kindheitsgeschichten, selbst des größten Mannes, bleiben doch Kindheitsgeschichten, die, ohne ihre ermüdenden Wiederholungen und für das allgemeine Interesse gleichgültigen Thatsachen einzurechnen, sicher in religiöser Hinsicht nicht genug geeignet sind, die Hochachtung gegen ein Individuum zu steigern. Das Werden, mag man es sich denken, wie man will, als ein Sichentfalten oder Insichaufnehmen, hat an und für sich das Merkmal des Unvollkommenen, und nur das Gewordene, über uns in erhabener Größe Stehende, bedingt eine wahre Verehrung. Wenn daher Justin im Geiste unserer Evangelien über Christus kurz und bündig bemerkt (dialog. cum Tryph. 88. p. 185 ed. Prud. Mar.): „και γεννηθεις δυναμιν την αὐτου ἐσχεν· και αὐξανων κατα το κοινον των ἀλλων ἁπαντων ἀνθρωπων, χρωμενος τοις ἁρμοζουσιν, ἑκαστῃ αὐξησει το οἰκειον ἀπενειμε, τρεφομενον τας πασας τροφας": so war es ein an sich verwerfbares Unternehmen, wenn z. B. das Evangelium Thomae, die Geschichte de nativitate Mariae, et de infantia Salvatoris, das arabische evangelium infantiae Servatoris, die Lücke auszufüllen strebten, das aber auch sich selbst durch eine Zusammenstellung der geschmacklosesten, unwürdigsten Erzählungen gestraft hat. Die einzige Frage, die in Bezug auf diese ganze Zeit ein ungetrübter christlicher Sinn beantwortet wünschen könnte, ist die: war die Entfaltung des Herrn, die in einer solchen Vollkommenheit endete, nicht selbst eine vollkommene, den gewöhnlichen Bildungsgang übersliegende? Es würde nun nicht schwer halten, diese Frage ohne eine historische Notiz zu beantworten; doch nehmen wir mit Dank dasjenige hin, was uns Lukas hierüber giebt, der jedoch mit weiser Sparsamkeit nur Eine Erzählung mittheilt, diesem Bedürfnisse auf die schönste und geeignetste Weise zu genügen.

Wir haben hiermit alle wichtigern Bestimmungen in dem Proömium des Lukas erschöpft und glauben durch die Behandlung der letztern die Ueberzeugung lebendiger gemacht zu haben, daß wir in den drei ersten Evangelien eine religiöse Tradition, in dem Evangelium Johannis eine religiöse Geschichte vor uns haben, und daß diese religiöse Geschichte aus dem reinsten ungetrübtesten christlichen Bewußtsein hervorging.

Die Voraussetzungen des Hegelschen Systemes,

eingeführt vom Herausgeber.

Dieser Aufsatz, der Redaktion von geschätzter Hand mitgetheilt und empfohlen, wird nicht bloß deßhalb hier abgedruckt, weil er manche gute und anregende Gedanken enthält; — sein Hauptinhalt nämlich, der Versuch, aus den eigenen Konsequenzen des Hegelschen Systems zu erweisen, daß sein Princip, der absolute Begriff, eben deßhalb nur als absolutes Subjekt-Objekt, als göttliche Persönlichkeit gedacht werden könne, darf gar wohl hervortreten neben ähnlichen Versuchen accommodirender Ausleger der Hegelschen Philosophie: — sondern vorzüglich aus dem Grunde erscheint er hier, weil er, wie so viele andere Documente gegenwärtiger spekulativer Thätigkeit, ein Zeugniß abzulegen geeignet sein möchte von der philosophischen Gährung, welche unsere jungen Köpfe ergriffen hat, die, zwar angeregt und befruchtet von dem letzten Systeme, aber keinesweges befriedigt durch dasselbe, aus dem gerechtesten und geistigsten Drange sich nun innerhalb seines Begriffsgebietes das Surrogat einer einstweiligen Befriedigung zu verschaffen suchen und nicht anders ein solches zu finden wissen, als in theilweiser Umbildung oder Umdeutung des herrschenden Systemes *).

*) Jenen jüngeren strebenden Köpfen, die ich hier im Auge habe, zählte ich vorzüglich auch L. Feuerbach bei, eines unserer besten philosophischen Talente, mit derbem Freimuth und frischem unverkümmertem Blick für das Charakteristische der Dinge; und ich beklagte nur, daß er von der jeweilig erlangten Weltansicht aus sich in einer negativen Polemik gegen gewisse Zeitrichtungen zu verlieren schien, da mir, philosophisch betrachtet, „seine Sache noch weit von ihrem Ende zu sein schien". So eben ist mir indeß eine Abhandlung „zur Kritik des Hegelschen Systems" (in den Hallischen Jahrbb. September 1839. No. 211—216) zu Gesicht gekommen, welche sein philosophisches Verhältniß einiger Maaßen anders stellt. Er sagt es darin dem Hegelschen Systeme völlig ab, und sucht dasselbe aus seinen Fundamenten umzuwerfen, indem er in ihm nur einen leeren Formalismus, ein in dem Umkreise von ungerechtfertigten Voraussetzungen befangenes, darum boden- und wirklichkeitsloses, „unkritisches" Gespinnst leerer Begriffe und De-

Dabei zeichnet den Verfasser Bescheidenheit und Umsicht in seinen Urtheilen aus, während andere Lehrjünger die eigene Unsicherheit hinter kecken Anmaßungen zu verbergen suchen.

---

monstrationen erblickt, und es als den Gipfel einer in Fichte beginnenden und von Kant falsch ablenkenden irrigen Richtung der Philosophie bezeichnet. Was an diesen Vorwürfen wahr ist, und was Irrthum, darüber dürfen wir die Leser dieser Zeitschrift selbst nach den in ihr gegebenen Datis für hinlänglich unterrichtet halten. Wenn er jedoch in der speciellern Kritik zu zeigen sucht, daß der angeblich voraussetzungslose Anfang jenes Systemes mit der Logik in Wahrheit nichts weniger, denn Alles, nämlich die Existenz der absoluten Idee selber, stillschweigend für sich voraussetze, mithin das durch sie zu gewinnende Resultat bewußtlos anticipire; daß sonach, in Betreff der wissenschaftlichen Begründung des Systems von der Logik aus, dies ein beständiger Beweis im Zirkel sei; was jedoch die Begründung jener Grundvoraussetzung selbst, des allgemeinen Standpunkts betreffe, so sei diese in der Phänomenologie des Geistes ebenso wenig wirklich vollführt und gelungen, indem auch hier nicht die Idee aus dem Anderssein ihrer selbst, aus der sinnlichen Einzelnheit und Unmittelbarkeit, diese widerlegend, sich gerechtfertigt und als deren Wahrheit aufgewiesen habe; — wenn man diese hier als neu auftretenden Vorwürfe liest: so muß jedem mit der philosophischen Literatur Vertrauten, und dem Verfasser jener Kritik selber erinnerlich sein, gerade dieser kritischen Ansicht vom Hegelschen Systeme, in dieser ausdrücklichen Fassung ihrer Bedenken, ja mit fast wörtlicher Uebereinstimmung einzelner Wendungen, mehr als einmal begegnet zu sein. Vor beiläufig 10 Jahren schon trat Weiße in seiner ausführlichen Kritik des Hegelschen Systems, und der Unterzeichnete in seinen Werken zur kritischen Musterung der gegenwärtigen Philosophie mit ganz gleichen Nachweisungen hervor, fast gleichzeitig Stahl, dem jene Kritik so bittere Anfeindung zugezogen, auch von Seite des Mannes, den wir jetzt so umgewandelt erblicken; — dann folgte K. Ph. Fischer in seiner 1834 erschienenen Metaphysik, Chalybäus u. A. in ausführlichen und gründlich eindringenden Charakteristiken des Hegelschen Systems, welche alle das übereinstimmende Resultat darboten. Was namentlich die Einwürfe Feuerbachs gegen die Phänomenologie betrifft, so ist daran zu erinnern, daß Fischer am angeführten Orte in einer ausführlichen, Punkt für Punkt das Einzelne verfolgenden Prüfung nachgewiesen hat, daß auch durch die Phänomenologie die Grundvoraussetzung des Hegelschen Systems, die Identität von Denken und Sein in seinem Sinne, nicht erwiesen sei, daß er darin das Bewußtsein überall nur mit sich selbst, keinesweges mit der Objektivität vergleiche, mithin über den subjectiven Umkreis wahrhaft nicht hinauskomme. — Es ist nicht nur gestattet, sondern litterarische Pflicht, eine solche Priorität der Gedanken und Leistungen für seine Freunde und sich selber zu wahren, da es nach der gegenwärtigen Anarchie in unserer Litteratur gar

So erkennt ohne Zweifel der Verf. selbst, wie die interessanten Fragen, welche er im Folgenden zur Sprache bringt, durch das von ihm Beigebrachte noch nicht erledigt sind; wichtiger wäre es, wenn überhaupt erkannt würde, daß sie gar nicht mehr von einer Philosophie gelöst werden können, deren höchstes Princip der dialektische Proceß, ein unpersönlich Thätiges ist, daß sie nur aus einem Systeme der Persönlichkeit und Freiheit zu lösen sind, so wie sie allein im Interesse eines solchen, und unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß sein Princip das einzig richtige und wahre sei, aufgeworfen werden können. Und so geht als Resultat abermals hervor, daß das gei-

wohl möglich ist, daß dieselben Männer wiederum unsere Lehrer werden, und bei nächster Gelegenheit behaupten, wir Andern hätten niemals von der Sache Etwas verstanden. Schon Feuerbach giebt uns davon einen Vorschmack: er urtheilt, daß, obwohl es mit Hegel Nichts sei, doch die seitdem aufgekommenen „Positivisten" — „tief unter Hegel hinabgefallen seien"; — eine Kraftphrase, die — habe er nun die ganze nachhegelsche Philosophie im Auge, oder nur einzelne Gegner in seiner Nachbarschaft, — im eigenen Zusammenhange des Feuerbachschen Räsonnements zur völligen Sinnlosigkeit herabsinkt. Er ist es ja selber, der das Unmittelbare, mithin „Positive", die Natur, ja das Positivste und Handgreiflichste, was es giebt, die sinnlichen Diesheiten, das Hier- und Jetztseiende auf's Wärmste gegen Hegel in den Schutz nimmt. Er ist es, der da behauptet, daß „die Einheit des Subjectiven und Objectiven, wie sie Schelling an die Spitze der Philosophie gestellt habe, und wie sie dann von Hegel," — wiewohl nur formell erwiesen, — „als Resultat, an das Ende der Philosophie (?) gestellt werde, für die Philosophie ein ebenso unfruchtbares als verderbliches Princip sei", — eben, weil es zuletzt nur in den „Begriffsformalismus", in das Verlieren des Einzelnen, Concreten (Positiven), unter abstrakten Bestimmungen hinauslaufen könne. Deßhalb scheint es ihm auch, „daß wir aus dem Extrem eines hyperkritischen Subjectivismus" (in Fichte's System) „mit der absoluten Philosophie" (Hegels) „in das Extrem eines unkritischen" (Begriffs-) „Objectivismus gestürzt sind." Wenn er daher zum Schlusse einladet, im Erkennen und Handeln mit ihm zur Mutter Natur zurückzukehren, „in deren Unmittelbarkeit die tiefsten Geheimnisse liegen, die der Spekulant mit Füßen tritt": kann dies, schlicht und verständlich gesprochen, etwas Anderes sein, als eine Einladung zum Empirismus in der Theorie, im Handeln zu einer (etwa Wieland'schen) Eudaimonia, bei der man „mit der Natur in Uebereinstimmung bleiben", und diese sich wohlbefinden kann? Dies ist nun in beiderlei Beziehung keineswegs unsere Rechnung, und wenn sein und der ihm Gleichgesinnten spekulatives Aufsprudeln also in Versumpfung einlaufen sollte, hätten wir gewünscht, daß man lieber beim Hegelschen „Begriffsformalismus" stehen geblieben wäre!

stige Bedürfniß der gegenwärtigen Zeit nicht bloß theilweise Umbesserungen irgend einer vorhandenen Philosophie, sondern eine von Grund aus wiederaufbauende Wissenschaft, eine Umgestaltung der spekulativen Denkweise fordert, wodurch zugleich jene bisher beseitigten oder vertuschten Fragen in den Vordergrund gerückt werden, wenn in der That ein Verstehen der Wirklichkeit, der ganzen Wirklichkeit und nur der Wirklichkeit aus Wirklichem, — nicht aus bloßen Begriffen, — von der Philosophie geleistet werden soll. Eine solche philosophische Umbildung kann aber weder auf einmal, noch durch einzelne Leistungen erreicht werden, und jetzt arbeitet eigentlich Alles, negativ oder positiv förderlich, an dieser großen Aufgabe. Und wie im Mittelalter eine Sehnsucht nach Poesie in das Morgenland, an die Stätte einer heiligen Vergangenheit trieb, um sich diesem Heiligen wenigstens durch den Ort und die Erinnerung näher zu wissen; so ist eine entgegengesetzte geistige Wanderschaft in unserm Geschlechte erwacht, aus dem bloßen Denken oder Fühlen, aus dem bloß subjektiv Thätigsein und dessen innerlichen Besitzthümern hinweg in die Realität, entweder um sie empirisch ganz sich anzueignen, oder um sie in vollem genießendem Besitze zu umfassen. Dieser Hunger nach ganzer, ungehemmter Wirklichkeit über die herkömmliche Begriffsbildung und die stillschweigende Uebereinkunft gebildeter Wissenschaft hinaus, gewisse tiefer liegende Dinge nicht zu berühren, ist so stark erregt und drängt sich auch im Bewußtsein der Zeit so gebieterisch hervor, daß es schlechterdings unmöglich ist, diesen Impuls zu hemmen, oder eine Philosophie, die bloße Begriffserklärungen giebt und so mit einem Scheinwissen hinhält (wie auch hier wieder recht deutlich gezeigt wird), jetzt noch für die Dauer zu behaupten. Und in dieser Hinsicht enthält auch der nachfolgende Aufsatz beachtenswerthe Geständnisse eines Jüngers der gegenwärtigen philosophischen Bildung, der sich, wie man zugeben muß, vielfach in ihr umgethan hat. — Es wird uns, nach eingeholter Ermächtigung, ohne Zweifel vergönnt sein, den Namen des Verf. in dieser Zeitschrift bekannt zu machen, da Anonymität der Beiträge mit dem Grundsatze unseres Instituts unverträglich ist.

Der Herausgeber.

Der Halle'sche Streit, von Dr. Leo hervorgerufen, scheint in seinem Beginne weniger mit der Wissenschaft, als mit dem practischen Leben zu schaffen zu haben. Wo die Philosophie, sofern sie die Religion durchdringen will, mit einer neuen Reformation hervortritt, wo dem Geistlichen in einem letzten Di-

lemma die Wahl gelassen wird, entweder den alten Glauben gewähren zu lassen und selber auf die Stufe der Vorstellung, der verhüllten Wahrheit, herabzusteigen oder mit der lautern Wahrheit hervorzutreten, da hat der alte Glaube vollkommen Recht, die Differenzen des neuen mit ihm in klaren Worten auszusprechen, und wie Dr. Leo zu sagen: die Hegelsche Schule glaubt keinen persönlichen Gott, keinen Heiland, keine persönliche Unsterblichkeit. Wer diese Glaubensartikel nicht anerkennt, muß eben so offen sich aussprechen können, wie Luther gegen den Ablaß und die Messe: denn auf Schleichwegen kommen wir zu keiner Reformation. Aber wo die Philosophie mit ihren Resultaten an das gemeine Bewußtsein sich wendet, da sollte sie auch den Weg, zu jenem zu gelangen, öffnen. Wenn es nun für die neue Wahrheit gewonnen werden soll, so bleibt kein anderer Weg übrig, als der von Hegel in der Phänomenologie vorgezeichnete, das Bewußtsein über seine eigenen Voraussetzungen hinaus in die Sphäre des Begriffs zu erheben. Es muß also dem Bewußtsein auch das Recht gelassen werden, die Puncte zu bezeichnen, von denen aus eine solche phänomenologische Methode es weiter fördern soll. Der zunächst bloß practische Streit müßte so nothwendig einen wissenschaftlichen Gang gewinnen, und den, der den Stoß zu einer neuen überzeugenderen Begründung durch scharfes Auffassen und Aussprechen der Differenzen des alten und neuen Standpunctes gegeben, könnte die Wissenschaft um so weniger verdammen, wenn er wirklich auf Stellen im Systeme hingewiesen hätte, wo bei einer näheren Einsicht entweder unlösbare Widersprüche sich zeigen, oder ein neuer Sieg der Wahrheit das Feld vollends frei machte, wenn auch solche Widersprüche im Systeme überwunden werden könnten, die man bisher für unlösbar gehalten.

Sollten aber die Anklagen des Dr. Leo die ganze Schule Hegels treffen und nicht vielmehr nur den negativen Theil derselben? Das Recht des Individuums, gegenüber der Idee, des Subjects gegenüber der Substanz, des Positiven gegenüber dem Negativen, ist Zeitfrage. Wenn aber die Hegelsche Schule gerade hierin in zwei Seiten auseinander zu gehen behauptet, so könnte man freilich versucht sein, die auf der rechten Seite für keine ächten consequenten Schüler Hegels zu halten; verweilt denn nicht, mit ihm zu sprechen, die rechte Seite auf der Stufe der Vorstellung? Wie auch Strauß sie als sich hinneigend zu Schelling bezeichnet, während die linke Seite den letzten Schritt immer vor Augen hat, das Ziel, die Philosophie, den Begriff? Die linke Seite deckt die niederen Formen des Bewußtseins auf, ihre positiven Behauptungen: Gott ist der Geist, Christus die Gemeinde, sie stirbt, sie ersteht, sie fährt gen Himmel, negiren,

sofern sie allein die Wahrheit sein sollen, die gewöhnlichen Vorstellungen, während die rechte Seite theils bewußt, theils unbewußt, Vorstellung und Begriff vermischt, und deswegen die Kritik des historischen Christenthums zu vollziehen unfähig ist. Von Versuchen, das gewöhnliche Bewußtsein mit Hegel zu versöhnen, wäre freilich wenig zu halten, wenn alle dem Zirkel Göschels ähnlich wären, da seine Beweise am Ende nichts Anderes sagen, als: der Mensch ist unsterblich, weil er Theil hat am Gedanken, und der Gedanke ist ein wirklicher im Individuum allein. Der Schluß wäre nun: also muß es immer Individuen geben; nicht aber, unsere Individualität dauert fort. Unsere folgende Untersuchung wird aber zeigen, daß wir keineswegs zum Voraus geneigt sind, wie Andere, die Ansicht Hegels geradezu bei seinen negativen Schülern zu suchen, wohl aber zu glauben, daß die letztern, wo sie ihn verlassen, die Wissenschaft auf die ungedeckten Puncte des Systems und auf die Bahn des Fortschritts weisen.

Indem wir nun die Hegelsche Lehre von der Schöpfung, um vor der Hand hier den Ausdruck des gemeinen Bewußtseins zu gebrauchen, einer genaueren Prüfung unterwerfen wollen, glauben wir ebensowenig den Weg Leo's, als etwa im Interesse Hegels, den eben bezeichneten phänomenologischen Weg einschlagen zu müssen, da wir, im Zusammenhange des Hegelschen Systems verweilend, Widersprüche nachzuweisen hoffen, die schon etliche seiner Schüler bewußt oder unbewußt über sein System hinausgetrieben haben.

I. Die ewige Welt und der lebendige Begriff.

Die Fragen, nach der Zeit der Schöpfung der Welt, der Schöpfung des ersten Menschen, nach einem absoluten Anfang der Geschichte, müssen, je mehr die Hypothesen zur Beantwortung derselben ins Unendliche sich verlieren, als müßige Fragen in einem System erscheinen, das allein das Wirkliche als das Vernünftige, das Vernünftige als das Wirkliche erkennt. Die Fragen nach dem Anfange des Menschengeschlechts namentlich erscheinen Hegel absurd. (Ph. d. Gesch. S. 56). Fürs Erste scheint auch die Einwendung gegen das Hegelsche System, daß es den Geist erst in seiner geschichtlichen Entwicklung, im Resultat, als absoluten fassen, daß es also, populär gesprochen, Gott zu einem erst entstehenden und werdenden mache, eine das System völlig mißverstehende zu sein. Dieser Vorwurf ist schon dem Schellingschen System gemacht worden. Allein man hat dabei nicht bedacht, daß der dunkle Grund und das Licht,

die Sehnsucht mit dem Verstande, und dem freischaffenden Willen, als der Persönlichkeit Gottes angehörig, dargestellt ist (Freiheitslehre S. 430. Denkmal S. 63): eine Darstellung, durch die das Leben in Gott aufs Schönste hervortritt, gegenüber den todten moralischen Erweisen, die Gott nur hintennach als Polizeidiener zur Ausgleichung von Tugend und Glückseligkeit aus dem Vorhange des Ansich heraustreten lassen. Es ist also hier, da bei Schelling die Natur Gottes, sein lebendiges Wesen, geschildert ist, durchaus an keine zeitliche Entwicklung Gottes zu denken, die Schöpfung aber ist eine zeitliche (Freihtsl. S. 458). Mit dem Worte der Liebe begann die dauernde Schöpfung, ein Act des freien Willens, der den dunkeln Grund, der Anfangs für sich schaffen wollte, bewältigt. Das Absolute, das Subject-Object, ist nicht das Resultat, sondern die Voraussetzung der Welt. Deßhalb ist es, daß Schelling nach Hegel das Absolute aus der Pistole schießt. Ein Werden Gottes in der Geschichte aber, d. h. für das Bewußtsein des Menschen, ein Werden von Religionen nimmt vernünftigerweise jedes System an: daß Gott mit der Welt werde, ist so wenig Sinn des Schellingschen Systems, daß Dr. Baur (Gnosis S. 736) eben in Beziehung auf die Schellingsche Gotteslehre von einer mythologischen Form des Systems spricht, wobei die Schöpfung als ein zeitlicher Willensact erscheinen muß. Bei Hegel aber hat man, wenn wir bei seinen eignen Schriften stehen bleiben, mißverständlicherweise, wie gesagt, ein Werden Gottes behauptet. Denn obgleich er über die oben erwähnten Fragen stillschweigt, oder sich verächtlich äußert, so liegt doch in seiner Dreieinigkeitslehre vom Begriff an sich, seinem Anderssein in der Welt, und seiner Rückkehr eben die Wahrheit, daß der Begriff ewig in seinem Anderssein und seiner Rückkehr sich befindet. In dem Auseinandertreten und in der Wiedervereinigung der Gegensätze allein liegt das Leben; Vater, Sohn und Geist sind so gleich ewig, obgleich der Geist in der höchsten Potenz steht. Es wäre so thöricht zu sagen, Hegel lasse Gott erst werden, vielmehr ist ja der Begriff, wie er an sich ewig ist, eben so ewig in seinem Anderssein, mithin resultirt hieraus, statt daß Gott zeitlich gefaßt werde, vielmehr die Ewigkeit der Welt. So absurd, als die gewöhnliche Einwendung gegen den Pantheismus ist, so absurd wäre die Einwendung gegen Hegel, er lasse den Begriff in seinem Anderssein durch Stein, Pflanze, Thier, Mensch zeitlich hindurchgehen, so daß aus den niedern Formationen sich nach und nach die höheren bilden. Hegel stellt ja bei der Vergleichung der Formen nicht das zeitliche prius und posterius, sondern die Verwirklichung des Begriffs in dialectischer Folge dar. Aus dieser Form des Sy-

stems wäre Nichts zu schließen auf ein Werden Gottes oder des Begriffs, vielmehr wäre eher aus der Ewigkeit des Begriffs, nicht nur die Frage nach dem Anfang der Welt, sondern auch die nach der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Anfang der Geschichte entschieden. Denn soll die Hegelsche Dreieinigkeit nicht zeitlich gefaßt werden, darf der Begriff an sich nicht zeitlich isolirt werden, so muß ja auch der Mensch von Ewigkeit her sein. Dieß ist im Hegelschen System zwar nirgends ausgesprochen, allein es folgt eben daraus, daß der Begriff ein lebendiger ist, und als solcher zu seiner Manifestation sein Anderssein und seine Rückkehr, also auch die menschliche Subjectivität an sich haben muß. Aber in welcher Weise existirt nun der Mensch von Ewigkeit her? Sagt man: er existirt als Individuum von Ewigkeit her, so ist er eben als menschliches Individuum einem zeitlichen Anfang verfallen, und wenn der Begriff, dessen Leben ein Anderssein ist, nicht Schaden leiden soll, so müßte am Ende doch Ein menschliches Individuum anfangslos da gewesen sein, was gegen den Gedanken eines menschlichen Individuums ist. Sagt man aber: er existirte in der Gattung von Ewigkeit her, so ist zu antworten: die Gattung ist ja nach Hegel nur in den Individuen wirklich; über der Schädelstätte der einzelnen Individuen triumphirt der absolute Geist in immer neuen Individuen. Dächte man aber doch gegen Hegels Sinn die Gattung in der Potenz als ewig, nicht actu in den Individuen; so müßte ja einmal der Begriff selbst nur in der Potenz existirt haben, was unmöglich ist. Denn ist er nicht immer actuell, so ist er überhaupt nicht. Die Subjecte können ja nicht erst aus ihm ihren Anfang genommen haben, da sein Leben ja in dem Anderssein und der Rückkehr, näher in den Subjecten selbst ist, da zu seinem Leben wesentlich die Subjecte gehören. Dächte man sich also den Menschen doch erst zeitlich entstehend, während man die übrige Welt als ewig annähme, so müßte der weltschöpferische Begriff, der ja im Menschen sein Leben hat, selbst erst als entstehend angenommen werden (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν), was nach dem System unmöglich ist, da ja der Begriff, der lebendige Begriff, Anfang und Ende ist, das Ganze bewegt und auch als lebendiger der Voraussetzung nach ewig ist.

II. Der lebendige Begriff und das zeitliche Entstehen der Welt und der Menschheit.

Während wir bei Hegel, der alle Hypothesen verwirft, und rein nur bei der Betrachtung des Wirklichen verweilt, über das Entstehen der Welt und den Anfang des Menschengeschlechts jede entscheidende Aeußerung vermieden sehen, die Ewigkeit beider

aber consequent im System finden mußten; so scheint dagegen die Schwierigkeit, die es hat, die menschlichen Individuen als von Ewigkeit seiend, zu denken, einige seiner Anhänger über ihn hinausgetrieben zu haben. Wo Eschenmaier meint, Leute, die eine rein naturlose Erzeugung Jesu verwerfen, sollen doch das weit größere Wunder der Erschaffung des ersten Menschen erklären, hat Strauß wohl Recht, wenn er (Streitschriften II. S. 72. 73) von einem ungeschickten Blendwerk spricht. Denn ein Wunder durch ein anderes begreiflich machen, geht nur dann an, wenn der Gegner das letztere als thatsächlich anerkennt und zugiebt. Wenn nun aber Strauß, um das Dasein des ersten Menschen zu erklären (da er die Menschheit also nicht als ewig faßt, was uns aber eine Consequenz von Hegel zu sein schien), sich auf die generatio aequivoca beruft, mit Beziehung auf Schellings Zeitschrift, so ist er damit auf eine zeitliche Schöpfung gekommen. Ehe wir dieß aber näher erörtern, machen wir das Recht streitig, nach welchem die Hypothese der generatio aequivoca nur geradezu von Schelling auf Hegel übergetragen wird. Bei Schelling hat nämlich dieser Naturproceß zu seiner Voraussetzung und zur Seite immer den Proceß des Geistes als des persönlichen, des freien Willens, was in der Freiheitslehre so unwiderleglich auseinandergesetzt ist, daß Baur, wie oben gesagt, von einer mythologischen Form des Systems redet, wozu ihm einerseits der persönliche Gott, andrerseits die zeitliche Schöpfung bei Schelling eben Veranlassung gegeben hat, wobei die Meinung zu sein scheint, daß bei Schelling das verdeckte Substrat und die eigentliche Ansicht die ewige Schöpfung und der unpersönliche Gott sei. Wir mögen nun die Schellingschen Worte aus dem mythologischen Character des Systems erklären, oder für seine eigene Meinung halten, wie dies wohl richtiger ist; jedenfalls entsteht hier die Frage: dürfen die oben berührten Schellingschen Erklärungen auch dem Hegelschen System angeeignet werden? Schelling fragt nach dem Woher? Hegel aber will nur das Wirkliche begreifen. Halten wir uns nun an's Wirkliche, so ist nach Encyclop. §. 341. ausgesprochen, daß die generatio aequivoca von Flechten, Infusorien u. dergl. zu prädiciren ist. Es ist sich wohl in Acht genommen, von höhern Wesen eine solche zu behaupten. Zudem ist die generatio originaria nach den neuesten Naturforschern nicht einmal bei den niedrigsten Gebilden der Pflanzen- und Thierwelt eine ausgemachte Sache. Wie steht es nun aber mit dem Menschen? Bei ihm (§. 367. 369. 370) ist die Entstehung entschieden eine andere, und sich mit dem Schellingschen Satze durchzuhelfen, das hat Hegel weislich umgangen. Wie es bei dem ersten Menschen

zugegangen sei, davon will er Nichts wissen. Wir haben aber eben gesagt, mit der generatio aequivoca sei Strauß auf eine zeitliche Schöpfung gekommen. Mit dieser aber ist im Hegelschen Systeme schlechterdings nicht mehr vorwärts zu kommen. Der Hegelsche Begriff ist der lebendige nur dadurch, daß er die Subjecte an ihm hat. Der Begriff selber müßte also erst in der Zeit lebendig geworden sein, wenn die Subjecte, die Menschen per generationem aequivocam entstanden; der Mensch müßte erst und zwar milbenartig, der Begriff müßte erst, und zwar milbenartig entstanden sein. Und doch ist der Begriff weltschöpferisch, Princip der Welt. Wenn nun in dem Begriff Leben bleiben soll, so muß er die Subjectivität, die Persönlichkeit an sich gehabt haben, auch abgesehen von den menschlichen Individuen, deren ewige Existenz so schwer zu denken ist, daß Strauß der jungen Erde die Kraft solcher generatio aequivoca zuschreibt. Hat es nun aber die größten Schwierigkeiten, eine anfangslose Zeit des Menschengeschlechts sich zu denken, so können diese nicht auf Straußischem Wege beseitigt werden, da durch diesen neuen Materialismus das schöpferische Wesen des Begriffs aufgeopfert wird, oder man geht fort zu der weitern Annahme einer absoluten Person, des persönlichen Begriffs, besser Gottes; ohne diesen entstehen die nämlichen Schwierigkeiten und Widersprüche, die wir am Ende des erstes Abschnittes beleuchtet haben. Würden aber die Hegelianer behaupten, Gott sei ihnen wirklich eine Person (nicht blos, daß der Begriff die Persönlichkeit in den menschlichen Subjecten an sich habe), so müßten fast alle dogmatischen Voraussetzungen des Straußschen Lebens Jesu Preis gegeben werden.

Während Strauß sich nur über die zeitliche Schöpfung des Menschen ausspricht, kommt der scharfsinnige Dr. Baur auf die originistische Lehre zurück, indem er Gnosis S. 706 eine unendliche Reihe von Welten der gegenwärtigen Welt vorangegangen sein läßt (wogegen man zum Voraus Hegels Ph. der Gesch. S. 57 vergleichen kann). Baur meint, man dürfe nicht so engherzig sein; keine Classe von endlichen Wesen sei hier ausgeschlossen. Wie selbstständig dieser geistreiche Mann dem Hegelschen System angehört und gegenüber steht, zeigt der Schluß seiner Gnosis, wo er insbesondere in Betreff des Judenglaubens der Hegelschen Ansicht sehr scharf gegenüber tritt. Wie man ihn aber von Seiten der bittersten Gegner des Hegelthums mit Strauß gerade zusammengeworfen hat, so mag das, ungeachtet er dagegen sich aufs Aeußerste verwahrt, von Hegelschen Parteigängern in ihrem Interesse geschehen. Sollte aber doch die originistische Hypothese unter

Berufung auf die Autorität Baurs dem eigentlichen Hegelschen System vindicirt werden, so hätten wir dagegen Folgendes zu erwidern. Wir kämen damit bei irgend einem Punct, bei der Erschaffung der ersten Welt, auf die am Anfang des ersten Abschnitts erörterten Widersprüche zurück. Näher kämen wir auf eine Zeit, da der Begriff noch nicht existirt hätte, wenn wir unter den endlichen Formen niedrigere als den Menschen verständen, denen die Persönlichkeit abginge, in denen der Begriff seine Wirklichkeit nicht hätte *). Verständen wir aber höhere Wesen darunter, so kämen wir auf die verrufene Engelslehre, die ja nach Hegel nur auf der Stufe der Vorstellung Statt hat, oder gar auf das Schellingsche Normalvolk (Hegel Ph. der Gesch. S. 56). Mit einer solchen Erklärung hätten wir aber, was das Schlimmste ist, einen regressus in infinitum, das Gegenbild von dem progressus in infinitum, dessen Begrifflosigkeit Hegel mit Rücksicht auf Kant und Fichte so scharfsinnig erwiesen hat.

Konnten wir weder in Baur, noch in Strauß, die ächte Hegelsche Ansicht mehr wiederfinden, so fanden wir uns durch sie wenigstens hinausgetrieben über die unstatthafte, nach Hegel aber nothwendige Hypothese, daß das Menschengeschlecht von Ewigkeit her vorhanden gewesen sei. Wenn aber eine zeitliche Schöpfung dem Begriff sein Leben nähme, das er nur an sich hat, wenn er die Subjectivität in endlichen Formen ewig bei sich führt (Baur S. 705), das er nur hat in den endlichen Individuen; so finden wir uns vor der Hand auf indirectem Weg, durch Kritik des Hegelschen Systems, zur Annahme eines absoluten Subject-Objects, eines persönlichen Gottes verpflichtet. Gegenüber der Unbestimmtheit dieser Philosophie, die die Fragen, um deren willen es fast allein der Mühe werth scheint, zu philosophiren, weggeworfen hat, wird einen directen Beweis hauptsächlich eine dialectische Betrachtung der Urgeschichte, wie sie uns in den ältesten Urkunden gegeben ist, führen, da mit Nothwendigkeitsschlüssen ihre Wahrheit erhärtet wird; eine Darstellung, wie sie von Schelling zu erwarten steht.

III. Die Voraussetzungen des Hegelschen Systems.

Wäre nun unser bisheriges Resultat das: kann die menschliche Subjectivität keine ewige sein (wie dieß Baur und Strauß zugeben, es aber bei Hegel am Ende auch auf dies hinauskommen muß), ist aber weiter das Leben des Begriffs in der Subjectivität, so muß er die Subjectivität auf andere und hö-

*) Hier kämen wir im Interesse Hegels ja denn wirklich auf das S. 298. unter der Form einer Einwendung ausgehobene absurdum!

sonach auf der einen Seite ein empirischer, empirisch gewonnener, andrerseits soll er durch die Empirie nicht reicher werden.

3. Dem Letzteren scheint zu widersprechen, daß Hegel in der Rechtsphilosophie, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie, so großen Werth auf die Geschichte legt. Allein eben das weist auf die Schwäche des Systems hin. Was im Verlauf Voraussetzung der absolut gültigen Methode ist, nämlich: daß die Verwirklichung des absoluten Begriffs resultire aus der sauren Arbeit der Jahrhunderte, dem wird für den Anfang widersprochen, da nach dem Anfang dieser Arbeit nicht gefragt wird, ja die Frage darnach als eine Thorheit angesehen wird. Unter diesen Umständen erklären wir es daher weiter für eine Voraussetzung der hegelschen Philosophie, daß es völlig gleichgültig, ja unnöthig sei, nach einem Anfange der Geschichte zu fragen.

4. Durch das ganze System geht die Voraussetzung, daß der Begriff nur in der Unendlichkeit der Subjecte, in der Gattung, zur Existenz und Persönlichkeit gelange; da aber die Gattung nur in den Subjecten existirt, diese aber nicht ewig sein können, ist die Voraussetzung falsch, und führt, wie wir oben gesehen, auf ein absolutes Subject-Object, wenn anders dem Begriff nicht Ewigkeit und Leben geraubt werden soll.

5. Der gefürchtete progressus oder regressus in infinitum hat sich uns im zweiten Abschnitt wirklich dargestellt; bei Hegel selber ist er verdeckt. Fragt man aber nach der Vermittlung des unvermittelt Gelassenen, stellt man die Fragen doch, die Hegel gebieterisch abweisen zu können meint; so kommt man bei ihm auf dasselbe, und Hegel hat sich somit selber das Urtheil gesprochen.

6. Wenn wir als Voraussetzung, und zwar als stillschweigende Voraussetzung des Hegelschen Systems, noch den sogenannten gesunden Menschenverstand bezeichnen, so wird man sich wundern. Der gesunde Menschenverstand sind aber die Wahrheiten, über die ein Zeitalter zum Voraus im Reinen zu sein meint. Nun behaupten wir, daß seit den Kantischen Antinomien, seit der Schleiermacherschen Lehre und seit der Auffassung, die dem Schellingschen System fast allein zu Theil geworden ist (da man es auch jetzt noch größentheils nur durch die Hegelsche Brille sieht), es zum guten Ton gehört, die Frage nach der Schöpfung entweder gar nicht zu erörtern, oder die Antwort unbestimmt und zweideutig zu halten, oder die Ewigkeit der Welt geradezu vorauszusetzen. Unter diesen Umständen konnte es Hegel leicht werden, zu gebieten, daß man solche Fragen gar nicht stellte, wie die nach der Zeit der Schöpfung, nach dem Anfange des Menschengeschlechts und der Geschichte.

Werden aber solche Befehle angesehen als gegründet auf Voraussetzungen, die dem gemeinen Menschenverstand angehören, wie dies wirklich der Fall sein sollte, so wird auch hier die Prüfung nicht mehr zurückgehalten werden können und das Dunkel der Voraussetzungen durch neues Licht zerstreut werden.

Man könnte uns nun für undankbar gegen Hegel halten; allein das größte Verdienst Hegels, das wir gerne preisen, ist und bleibt auch uns die völlige Besiegung der unlebendigen, maschinenmäßigen Ansichten des alten Rationalismus und des von demselben inficirten Supranaturalismus von Gott und seinem Verhältniß zur Welt. Dieses Verdienst wird freilich ein nur negatives bleiben, wenn eine positive Philosophie wieder auf den Schauplatz tritt, die die Persönlichkeit Gottes uns wahrhaft begreifen lehrt. Was von Hegel sonst zum Dank der Welt gestiftet worden ist, theilt er mit Schelling und Andern, nämlich dem gegenwärtigen Leben einen selbstständigen Werth gesichert, die Natur und die Geschichte zu ihrem göttlichen Rechte gebracht zu haben.

Die in unserem Zeitalter so verbreitete Schwäche und Seuche, in der Fieberhitze der sogenannten Voraussetzungslosigkeit (deren voraussetzungslose Resultate wir gezeigt haben) die Persönlichkeit Gottes nicht mehr denken zu können, scheint uns eines der Haupthindernisse zu sein, die dem treuen Eingehen der Gemüther in die göttliche Offenbarung entgegenstehen. Steht nur erst auf dem Leichname der Hegelschen Philosophie, deren Resultat nicht nur die Schädelstätte der Geister, sondern auch der Kirchhof der Kirche ist, die Persönlichkeit Gottes wieder fest, so wird dies und die Konsequenzen davon, die eine tiefere Begründung der Lehre von der menschlichen Persönlichkeit und Unsterblichkeit nach sich ziehen, der Offenbarung wieder empfänglichere Gemüther zuführen. Denn da die Hegelsche Philosophie in Strauß den Anfang gemacht hat, als gesunder Menschenverstand, d. h. als eine durch die Klarheit und Popularität des Vortrags ins allgemeine Bewußtsein übergegangene Voraussetzung, die Gemüther zu beherrschen, halten wir den Kampf mit diesen Voraussetzungen als einen durch die Zeit selbst geforderten nothwendigen Weg zum Fortschritt.

Wir erwarten gegenüber von dem Hegelschen Unglauben ein Zeitalter des Gottesbewußtseins, gegenüber von den Gläubigen aber, die ohne Wissenschaft mit bloßem Ketzerruf das Verdienst Hegels auszumerzen streben, ein Zeitalter des Gottesbewußtseins, und schließen mit den verheißenden Worten Schellings (Vorrede zu Cousin):

„Der Philosophie steht noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andrerseits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitz des absoluten Prius, selbst der Gottheit zu sein, ein Besitz, in den sie nur spät sich setzte, der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältnisse emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen. Hierbei wird also auch der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höhern Sinne als bisher zur Sprache kommen. Empirismus wird dabei nicht, wie ihn die Franzosen und wohl der größte Theil der Deutschen bis jetzt allein verstehen, als Sensualismus, und als alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß läugnendes System; er wird in dem höhern Sinne genommen sein, in welchem man sagen kann, daß der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes und empirisches ist. Ebenso wird dann auch eine Vereinigung beider in einem Sinn, wie sie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demselben Begriff, von welchem als gemeinschaftliche Quelle das höchste Gesetz des Denkens, alle secundären Denkgesetze und die Principien aller negativen und sogenannten reinen Vernunftwissenschaften ebensowohl, als von der andern Seite der positive Inhalt der höchsten, allein eigentlich so zu nennenden Wissenschaft sich herleitet."

Druckfehler im vorigen Hefte:

S. 31. Z. 1. v. unten ist vor auf das Wort sehr ausgefallen.
S. 64 Z. 10 u. 11 v. unten statt: im Sein der Gegenwart des Gedankens erhörte — lies: im Sein die Gegenwart des Gedankens erhärte.
S. 65. Z. 14. v. oben ist vor hiermit das Wort ist ausgefallen.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

